

ВОСТОЧНАЯ ЕВРОПА • БАШКОРТОСТАН •

ИСЛАМ

на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

1

ТАТАРСТАН • КАВКАЗ • СРЕДНЯЯ АЗИЯ •



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения

ИСЛАМ
на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Выпуск 1



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1998

ББК 86.38я2
И87

Составитель и ответственный редактор
С. М. ПРОЗОРОВ (СПбФИВ РАН)

Указатели
А. А. ХИСМАТУЛИН (СПбФИВ РАН)

Научные консультанты
О. Ф. АКИМУШКИН (СПбФИВ РАН)
А. Б. ХАЛИДОВ (СПбФИВ РАН)

Редактор издательства
Л.В.НЕГРЯ

И87 **Ислам** на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Выпуск 1. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 159 с.: ил.
ISBN 5-02-018047-5

Вниманию читателя предлагается оформленный в энциклопедических статьях результат комплексного изучения истории ислама на территории бывшей Российской империи (с момента возникновения первых мусульманских общин и до наших дней). По методологическому подходу это издание является продолжением энциклопедического словаря «Ислам» (М., 1991), а по содержанию – дополнением к нему. Первый выпуск подготовлен большой группой ученых из научных центров Санкт-Петербурга, Уфы, Казани, Ташкента, Москвы, Самарканда, а также Франции и Англии. Статьи посвящены мусульманским деятелям, культовым сооружениям, суфийским братствам и терминологии, мусульманским образовательным школам, бытованию Корана в России и т.д.

Ислам в России не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни. Задача настоящего издания — дать объективную информацию об исламе и тем самым сделать шаг на пути установления этноконфессионального взаимопонимания в обществах на постсоветском пространстве.

ББК 86.38я2

ISBN 5-02-018047-5

Содержание

От издателя

Предлагаемый читателю энциклопедический словарь — первая попытка комплексного изучения ислама на территории бывшей Российской империи, основанного на проработке широкого круга разноязычных письменных источников, архивов, разнообразных историко-культурных (полевых, археологических, этнографических, эпиграфических, фольклорных и т.д.) материалов. Хронологические рамки исследования — от распространения ислама на территориях, вошедших в разное время в состав Российской империи, затем — в СССР, и до наших дней. По методологическому подходу к изучению ислама, принципам подачи материала это издание является продолжением энциклопедического словаря «Ислам» (М., 1991), а по содержанию — дополнением к нему. В первом издании был раскрыт понятийный аппарат так называемого классического (в нашем контексте — «зарубежного») ислама, поэтому в данном выпуске не разъясняются ключевые понятия, исламские институты, персоналии и т. д. из ареала «зарубежного» ислама.

Выход словаря «Ислам» остро обозначил потребность нашего общества в достоверной информации о «российском» исламе, его духовных ценностях и ориентирах, его социальных идеалах, его религиозной практике. Однако в силу ряда обстоятельств (отсутствие финансирования, распад СССР) работа над словарем по истории «российского» ислама была заморожена.

Актуальность и научно-практическое значение исследования ислама в России (в дореволюционных ее границах, включая Среднюю Азию и Казахстан) определяется прежде всего тем, что это — один из самобытных регионов, в котором мусульмане, представляя самую многочисленную (после христианства) конфессию, в течение длительного исторического периода сосуществовали с немусульманскими народами России. Вместе с тем этот огромный регион до сих пор оставался практически вне поля зрения отечественного исламоведения. О «российском» исламе нет достоверной информации не только у зарубежных читателей (как на Западе, так и в мусульманском мире), но и в России. Территории с мусульманским населением, входившие в состав Российской империи, а затем — в СССР, в течение длительного времени развивались в диалектической связи друг с другом, населявшие их народы имели много общего как в плане материальных условий, так и в сфере духовной жизни. В рамках единого геополитического пространства шли интеграционные процессы в области общественного уклада, быта, культуры, духовных ценностей. Все это неизбежно отразилось на облике «российского» ислама, дополнив его специфические черты, обусловленные этнокультурными особенностями мусульманских народов России.

В силу исторических условий (в частности, теократического характера правления Мухаммада) ислам как религиозная система приобрел черты, отличающие его от других религий. Среди них — нераздельность религии и политики, догматики и права. Отсюда — многофункциональность ислама в мусульманских обществах, его структурное разнообразие, проявляющееся во всех сферах общественной жизни.

Другая черта ислама — разнообразие его идеологических форм, так называемый лимитированный плюрализм, обусловленный теснейшей связью исламской культуры с духовным субстратом исламизированных народов, их религиозными и культурными традициями, их социальными и правовыми институтами. Эта черта ислама отражает его способность адаптироваться к местным условиям. Народы разных историко-культурных регионов, включившись в духовную жизнь мусульманского общества, привнесли в ислам свои религиозно-этические представления, правовые нормы, обычаи, культурные традиции. В разных регионах мусульманского мира процесс адаптации проходил неодновременно и с разной степенью глубины, но в конечном счете привел к тому, что в крупных историко-культурных регионах ислам приобрел специфические черты, отличающие одну региональную форму его бытования от другой. Процесс «освящения» исламом местных традиций и правовых норм и превращения его в «свою» религию связан с формированием местного (взамен пришлого, арабского) сословия религиозных авторитетов, со сложением местных духовных центров. Эту миссию выполняли мусульманские юристы-правоведы (*факихи*) и мистики-суфии, которые хорошо знали язык, обычаи, традиции и нравы своих народов и сумели приспособить к ним «нормативный» ислам. Благодаря их усилиям произошла «внутренняя» исламизация формально обращенных в ислам народов. Во многих регионах мусульманского мира (в частности, в Средней Азии, на Северном Кавказе) именно в форме суфийской идеологии ислам стал «своей» религией.

Сращивание «нормативного» ислама с местным духовным субстратом разных культур привело к сложению региональных форм его бытования, опиравшихся, однако, на общеисламские принципы. Эти принципы, или «основы», действовали как на уровне догматического богословия (пять «основ», или «корней», веры — *усул ад-дин*), так и на уровне социальной практики (пять «столпов», или предписаний, ислама, религиозные обязанности — *аркан ал-ислам, ал-фара'ид*). Иными словами, наряду с общеисламскими принципами, объединяющими весь мусульманский мир и отличающими религиозную систему ислама от других религиозных систем, существуют различные региональные формы ислама. Отсюда отнесе-

ние тех или иных представлений, норм, обычаев к «исламским» или «неисламским» переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, а основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека, общности людей или народа, считающих себя мусульманами.

Решение проблемы соотношения «ислама единого» и «ислама регионального» имеет важное научно-практическое и методологическое значение как в плане определения подхода к изучению религиозной системы ислама, так и в плане применения полученных результатов к изучению конкретных форм его бытования. В основе этого подхода лежит представление о том, что в ходе исторического развития различные идейные течения и религиозные структуры мусульманского мира находились в сложном взаимопереплетении, объединенные рамками единой религиозной системы. В этом — ключ к пониманию механизма функционирования ислама как идеологической, в частности религиозной, системы.

Ислам на территории бывшей Российской империи имеет свои отличительные черты, порожденные как спецификой ислама в целом, так и исключительно российскими реалиями. Одна из характерных черт «российского» ислама — его многоликость, обусловленная прежде всего этнической пестротой «российских» мусульман, тесным переплетением с местными традициями, обычаями и нравами разных народов и этнических групп. «Российские» мусульмане принадлежат также к разным направлениям ислама (сунниты, шииты), к разным догматико-правовым школам (ханафиты, шафи‘иты), к разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, йасавийа). При всей неоднозначности понятия «мусульмане» в российском обществе сложилось явное несоответствие между фактической ролью ислама в жизни «российских» мусульман и отношением к нему как со стороны официальных властей, так и со стороны общества в целом. Научное исламоведение в России достигло определенных успехов на пути преодоления этого несоответствия, однако результаты работы остаются невостребованными. В целом на всех уровнях российского общества (в среде немусульман) преобладает односторонне негативное отношение к исламу. Такое положение является результатом планомерно проводившейся властями антирелигиозной политики, вследствие чего общество было лишено достоверной информации об исламе.

Другая особенность «российского» ислама, способствовавшая, кстати, сложению представления о «фанатизме» мусульман, — низкий уровень религиозных знаний среди самих мусульман, слабое развитие исламских институтов, утрата исламской правовой культуры. Это обстоятельство отмечали в своих исследованиях отечественные исламоведы, в первую очередь лучший в России знаток мусульманского права, д. ю. н. Л. Р. Сюкияйнен (Москва). Одна из причин такого положения — изоляция «российских» мусульман от исламского мира в целом. Политика ассимиляции («русификация» в царское время, «советизация» в советское время) мусульманских народов вела к тому, что последние утрачивали связи с исламской культурой, лишались духовных корней. Замена арабской графики на кириллицу (30-е гг.), массовое уничтожение арабографических рукописей и книг усилили изоляцию «российских» мусульман: была прервана духовная преемственность в передаче письменного наследия арабо-мусульманской культуры.

Антирелигиозная политика советских властей на всех уровнях породила еще одну особенность «российского» ислама, обнажившуюся в последнее время. Формирование религиозного сознания мусульман оказалось в руках не профессионально подготовленных богословов и служителей исламского культа (как во всех мусульманских странах), а в значительной мере малограмотных «знатоков» ислама. Подпольно действовали «неофициальные» мечети, «домашние» школы по изучению Корана и т. д., «наставники» которых внедряли в сознание людей порой переосмысленные в «исламском» духе народные представления и домыслы. На официальном уровне это констатировалось как «отдельные пережитки» ислама. Но как только изменилась общая ситуация в стране, «народный» ислам «неожиданно» вырвался на арену общественно-политической жизни. Утрата «российскими» мусульманами опыта решения социальных проблем на основе исламских принципов и низкий уровень их конфессиональной культуры предопределили национально-политическую направленность «исламского возрождения» в обществах на постсоветском пространстве. Это вызвало обострение этноконфессиональных взаимоотношений, принимающих нередко драматические формы.

Опасность потенциальных и реальных конфликтов на почве этноконфессиональных противоречий настолько велика и глобальна, что, несмотря на чрезвычайно запутанный клубок факторов, лежащих в их основе, необходимо искать пути к их предотвращению или по крайней мере ослаблению. Один из таких путей — научно обоснованная пропаганда достоверной информации об исламе и его взаимоотношениях с другими религиями. Методологической основой подхода к изучению ислама может служить теория догматико-правового, этнического и регионального равноправия, равноценности внутри исламского мира. Из этой теоретической посылки вытекают следующие, чрезвычайно важные для понимания механизма функционирования ислама выводы. Во-первых, все региональные формы бытования ислама равноправны, равноценны и, следовательно, нет **объективных** оснований противопоставлять один «местный» ислам другому, одну догматико-правовую школу — другой. Во-вторых, раз не существует единой для всех мусульман «идеальной» модели ислама (носителями тако-

вой иногда признают арабов времен Мухаммада), нет «ортодоксального» и «еретического» ислама, то, значит, все народы, все этнические группы, принявшие ислам позже, имеют равные права считаться мусульманами — нет «полноценных» и «неполноценных», «истинных» и «неистинных». Признание регионального ислама как объективной формы бытования этой религии призвано ослабить конфронтационные тенденции в мусульманских обществах и среди самих мусульман. При таком подходе к исламу акцент делается не на внутриисламские расхождения и противоречия, подогреваемые амбициозными претензиями исламских лидеров на «правоверность» той или иной модели «исламского правления», на «превосходство» той или иной догматико-правовой школы, этноса, региона, а на идею общности и равноценности народов, внесших свой вклад в исламскую культуру. В свою очередь, создание атмосферы терпимости среди мусульман разных направлений, разных национальностей, разных историко-культурных регионов создаст почву для большей терпимости и по отношению к немусульманам, ибо на первый план выступают не конфронтационные тенденции, а этическая сторона, которая во всех религиях в большей степени апеллирует к общечеловеческим нормам поведения. Разумеется, что при этом должно быть адекватным отношение к исламу и со стороны немусульман.

Последнее десятилетие показало, что недальновидность и некомпетентность властей и невнимание академических структур к отечественному исламоведению дорого обходятся государству — проблемы этноконфессиональных взаимоотношений в России и в бывших советских республиках решаются в трагической форме. Ислам в России — неотъемлемая часть российской истории, российской культуры, в то же время это не только предмет академической науки, но и важный фактор общественно-политической жизни. Этим определяется одна из актуальнейших задач отечественного исламоведения — объективная информация об исламе как шаг на пути преодоления негативных стереотипов взаимного восприятия представителями разных конфессий, на пути установления этноконфессионального взаимопонимания в обществах на постсоветском пространстве. Свой вклад в решение этих задач вносят и авторы предлагаемого издания.

Выпуск содержит 87 статей по истории ислама в европейской части России (в том числе в Санкт-Петербурге и Москве) и в Средней Азии. В алфавитном порядке представлены статьи о мусульманских деятелях, культовых храмах и сооружениях, «святых» местах, суфийских братствах и терминах, религиозно-политических движениях и объединениях, конфессиональных учебных заведениях, бытовании Корана, паломничестве из России и т.д. В подготовке выпуска принял участие 31 автор из Санкт-Петербурга, Уфы, Казани, Ташкента, Москвы, Самарканда, а также Франции и Англии. Словарь адресован не только специалистам (востоковедам, религиоведам, историкам, философам, социологам, культурологам и т.д.), он доступен и более широкому кругу читателей — учителям, журналистам, дипломатическим работникам, краеведам, студентам.

Проект энциклопедического словаря «Ислам на территории бывшей Российской империи» предусматривает поэтапную подготовку и издание материалов отдельными выпусками, которые впоследствии, исправленные и дополненные, составят самостоятельный том. Концепция этого многолетнего издания, его структура, тематические рубрики и вопросники к ним, принцип отбора материала и оформление статей были разработаны еще в конце 80-х гг., сразу по завершении работы над энциклопедическим словарем «Ислам» (подробнее об этом см.: Восток / Orient. 1994, № 3, 145—148). Разработчики проекта исходят из того, что объективное и адекватное представление об исламе на территории бывшей Российской империи может дать лишь исследование, выполненное с позиций единой концепции и методологии, общей методики и сравнительно-аналитических обобщений. Вместе с тем реализация столь масштабного проекта возможна только при участии в нем широкого круга специалистов, занимающихся историей и культурой мусульманских народов, населяющих территорию бывшей Российской империи.

По вопросам участия в подготовке очередных выпусков энциклопедического словаря просим обращаться по адресу:

РОССИЯ
191186, Санкт-Петербург
Дворцовая наб., 18
Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения РАН

Факс: (8-812) 3115101
e-mail: orient@ieos.spb.su

СПб., декабрь 1997

Руководитель проекта
С. М. Прозоров

Editor's Introduction

The first fascicle of the encyclopaedic lexicon "Islam in the Former Russian Empire" represents an attempt at a comprehensive study of Islam in the former Russian/Soviet Empire. It is based on a thorough analysis of a wide variety of narrative sources and archival materials in the major languages of Islam. Additionally, it makes extensive use of the ethnographic, epigraphic, archaeological evidence and folklore that were collected through field research. Chronologically, this volume covers the period from the introduction of the Muslim religion into what was to become the former Russian/Soviet Empire up to the present day. Methodologically, it follows in the footsteps of the encyclopaedic lexicon "Islam" (Moscow, Nauka Publishers, 1991), which it seeks to supplement.

Since that earlier work dealt mostly with the major concepts, terms and figures of classical Islam in the Middle and Near East, the authors of the present volume do not normally discuss them here to avoid repetition.

Our "Lexicon" responds to the acute need of the new Russian society in an unbiased information on what can be tentatively described as "Russian Islam", with special reference to its value systems, social ideals and ritual practices. The significance of the study of Islam on the territory of the former Russian and Soviet Empires, including Central Asia and Kazakhstan, is difficult to overestimate. It is determined by the fact that in the area in question Islam was, and still is, the second largest confession (after Christianity). Over several centuries, Islam in the lands under Russian sway has developed in close contact with several non-Muslim religious denominations. Despite its undeniable geopolitical and cultural importance, Islamic studies have been treated as a pariah by the Russian and Soviet scholarly establishment. As a result, it is practically impossible to find an accurate information on various aspects of "Russian" Islam not only in the works that originated outside Russia (either in the West or in the East), but in Russian scholarly literature as well. For many centuries, the areas of the former Russian/Soviet Empire with predominantly Muslim populations developed in a specific historical and cultural environment and experienced similar influences.

Consequently, these populations have come to share many common material and cultural patterns that set them apart from the rest of the Muslim World. Such patterns, which were shaped by the close ties and intense interaction of these Muslim peoples with Russia, have determined the specific nature and physiognomy of what we call "Russian Islam".

In general, Islam as a religious tradition evinces a number of recognisable features that distinguish it from the other world religions. These include a lack of the clear-cut borderline between religion and politics as well as between doctrines and canon law. These and some other features account for an unusually broad variety of social functions and ideological roles that Islam plays in different spheres of human activity. Another distinctive feature of Islam is the diversity of its ideological expressions, which can be described as the pluralism of opinions tolerated within its framework. This feature springs from the intimate ties between Islam and the cultural and spiritual substrata of the peoples that embraced it. By the term "substrata" we mean the specificity of their pre-Islamic religious, cultural, legal traditions and social institutions. This feature allows Islam to adapt to a wide variety of local conditions, as ethnic groups and peoples of diverse historical and cultural backgrounds could, at various stages and in different ways, make their distinct contributions to the spiritual and doctrinal development of the Islamic tradition. Hence the diversity of manifestations of Islam's formative ideas across time and space. The process of integration into Islam of local customs and norms was facilitated by the emergence of the local, i.e., non-Arab, religious elites and authorities as well as the rise of regional centres of Islamic learning. Muslim jurists (*fuqaha'*) and Sufi mystics of various ethnic origins, who had first-hand knowledge of local languages, traditions, customs, and norms were instrumental in adapting them to, and eventually incorporating them into, "normative" Islam.

Thanks to the efforts of local scholars and especially of dervishes, Islamic normc and beliefs became firmly implanted in the minds of newly converted Islamic populations. Typical in this regard are the peoples of the Caucasus and Central Asia, who embraced Islam largely in its Sufi form that proved to be more open to local religious beliefs and customs than the more rigorous Islam of the *fuqaha'* class.

The adaptation of "normative" Islam to local religious and cultural substratum led to the emergence of its regional expressions and manifestations, which, however, were firmly grounded on the norms that are shared by all Muslims. These norms were both doctrinal and practical in nature, e.g., the five "pillars", or "roots", of Islamic theology (*usul al-din*) and the five obligations postulated by the Islamic ritual practice (*arkan al-islam or al-farai'd*). In other words, alongside the distinctive principles that are common to the Muslims all over the world, we find regional forms of Islam. In this perspective, the classification of some norms and practices found in the Muslim world as "Islamic" or "non-Islamic" becomes a largely futile exercise, determined, as it is, by one's personal vision of the "correct" Islam. Objectively, however, it is more fruitful to view all those men and women who consider themselves to be Muslims and who consciously declare their allegiance to the Islamic religion as being equal members of the Muslim community notwithstanding the regional form of Islam they adhere to.

The problem of the relationship between the foundational ideas of primeval Islam and their "regional" manifestations is of great importance, both practically and methodologically. It helps to develop a systematic approach to Islam—one that sees it as the end product of an extremely complex intertwining of, and dialogue between, various doctrinal strands, local tendencies and regional schools. This complexity and pluralism, however, had their limits within which these strands, tendencies and schools were allowed to operate without ceasing to be "Islamic". Such an approach allows to work out a holistic vision of Islam as a complex ideological and religious system.

Islam in the former Russian/Soviet Empire has a number of specific character traits that are determined by the dynamic interaction of the general and the particular that were just outlined. One distinctive character trait of "Russian Islam" is its diversity, which, in turn, springs from the ethnic and cultural diversity of its adherents. Among Russian Muslims we find both Sunnites and Shiites, as well as members of different schools of Islamic law, e.g., Shafiites and Hanafites. In addition, many Muslims in the Russian/Soviet lands belonged to one or another Sufi brotherhood, e.g., the Naqshbandiyya, the Qadiriyya, the Yasaviyya, and so on. In light of the above, one cannot help wondering at the great disparity between the important role of Islam in Russian society and the blatant prejudices and ignorance that characterise Russian views of Islam and the Muslims.

Unfortunately, in spite of the undeniable achievements of Russian/Soviet Islamicists in providing an unprejudiced and academic picture of Islamic history, beliefs and institutions, the negative view of Islam as a hostile and alien force still dominate the Russian public opinion. Even more regrettable is the fact that this hostile view is often shared and promoted by the official authorities of the Russian Federation. This view of Islam can be attributed to the decades of the fierce anti-religious propaganda that was sponsored by the Soviet authorities before the collapse of the Soviet Union. Another reason is the ignorance of Islamic history, culture and institutions on the part of the Russian Muslims themselves. This ignorance often leads to a simplistic, ahistorical view of Islam that is frequently perceived by outsiders as an expression of the "fanaticism" of its followers. The reason for this ignorance, as indicated by Dr. Syukiyaynen, Russia's leading expert on Islamic law, is the long isolation of the Russian community from the Muslim world as a whole. The policy of "Russification" and "Sovietisation" of the areas with Islamic populations that was carried out respectively by Russian and Soviet authorities has effectively cut their historical and cultural ties with their fellow believers. When the Arabic alphabet was replaced by the Cyrillic letters in the 1930s and millions of Arabographic books were destroyed by the atheistic Soviet state, the Muslims of the Soviet Union found themselves in an intellectual and spiritual vacuum that the authorities tried to fill with Communist ideology. The longstanding religious and cultural ties that linked Muslims under Russian sway to their fellow believers around the world were broken.

The atheistic policies of the Soviet authorities had many negative implications, including one that has become unique to "Russian Islam". Due to the ruthless suppression of Islamic education the task of providing the Russian Muslims with a minimal knowledge of the Muslim religion fell to individuals with no formal theological training, who themselves were often semi-literate. Unofficial "mosques" and semi-clandestine "Qur'anic schools" mushroomed in Muslim-populated areas of the former Soviet Union. They were run by ignorant "tutors" who often inculcated in their students various popular superstitions and folk beliefs in the guise of Muslim teachings. The official Soviet propaganda tended to lump them together with mainstream Islamic doctrines as "Islamic survivals". However, with the collapse of the Soviet system, these superstitions and folk beliefs burst into the open. By filling the ideological vacuum created by the demise of the old ideology, they came to shape the mentality of many Muslims and, as a consequence, their political actions and social attitudes as well. Due to the lack of a class of educated Muslim scholars, who would competently interpret Islamic norms and apply them to the acute social issues at hand, the Muslim revival was often highjacked by radical nationalist movements that presented themselves as defenders of the true Islam. Their activities and bigotry have led to the growth of tensions between various Muslim and non-Muslim confessions and, occasionally, to bloody ethnic and inter-confessional conflicts.

Dangers of such conflicts are obvious. To prevent religious and ethnic tensions from degenerating into fully-fledged regional wars one should seek the ways to achieve a better understanding and, subsequently, a rapprochement between opposed factions. This can be done through disseminating a balanced and accurate information about Islam and about its position vis-à-vis other religions. As a possible methodological starting point for such a task one can suggest the notion of Islam as a religion that encourages dogmatic and legal pluralism as well as the equality of all national and ethnic groups within the world of Islam. This notion, in turn, generates a number of important theoretical propositions that help to highlight the functioning of the system we call "Islam".

First, all regional manifestations of Islam's foundational ideas are equally valid; hence there is no objective grounds for presenting one regional variation within the Islamic religion as being more "faithful" to the spirit and letter of Islam than its counterpart(s). The same applies to different theological and legal schools within Islam.

Second, since there is no universally accepted model of the "ideal" Islam (though some might argue that the primeval Muslim community of Medina should be treated as this model), one should not speak of "orthodox" as

opposed to "heterodox" Islam; therefore, all nations and ethnic groups that proclaim their allegiance to Islam should be treated as equal—that is, one must never juxtapose "authentic" with "unauthentic" Muslims. In recognising the legitimacy of all regional and ethnic interpretations of Islam one may hope to mitigate confrontational tendencies within the Muslim community at large. This approach effectively disavows the claims of some oppressive Muslim leaders to be the upholders of the only "genuine" version of Islam in an effort to justify their persecution of religious and ethnic minorities. The method that we have just outlined shows it to be a calculated political stratagem aimed at perpetuating their grip on power by presenting it as the "truly Islamic" rule. Instead, the emphasis should be on the equality and underlying unity of all regional and ethnic groups adhering to Islam. Furthermore, this approach should consistently give privilege to the values that are shared by all human beings in order to minimise divisive, militant tendencies in a given region or within a given ethnic group. Finally, there is no doubt that this approach should not be confined to the members of the Muslim community, but shared by representatives of other religious traditions. The last decade has demonstrated the flagrant short-sightedness and incompetence of the Russian state authorities as well as the complete disregard of the leadership of the Academy of Science for the needs of Islamic studies in Russia. Russia has already paid dearly for this disregard, as dramatic ethnic and religious conflicts on the southern borders of the Russian Federations finely show. Islam in Russia is more than just an integral part of Russian history and culture, nor is it yet another object of academic research. It is, in fact, an extremely powerful and influential factor of Russia's social and political life. Hence the need for an objective information on Islam that would help to overcome mutual distrust between the Muslims and the representatives of the other Russian confessions across the lands of the former Soviet Union. This is precisely the goal that the contributors to this volume have sought to achieve.

The present fascicle contains 87 studies on the history and contemporary situation of Islam and of its institutions in the European part of the former Russian Empire, including St. Petersburg, Moscow, the Bashkir Republic, Tatarstan, the Northern Caucasus and Central Asia. Arranged in alphabetic order are contributions on Muslim scholars and statesmen, on the mosques and medreses, on the objects of popular worship and pilgrimage centres, on Sufi brotherhoods and Sufi terms as well as on religio-political movements, on the study of the Qur'an, and on the Hajj from Russia. The contributors to this volume are scholars from St. Petersburg, Ufa, Kazan, Tashkent, Moscow, and Samarkand, as well as from England and France. The prospective readership of this volume includes not only specialists, but also general readers with interest in the history of Islam in the former Russian/Soviet Empire. It is expected that the lexicon will appear in instalments (fascicles), which will, at a later stage, be brought together under single cover in a revised and augmented form. The conception of the lexicon as well as the principles of the selection of material to be included in it were determined already in the late 1980s, immediately after the completion of the encyclopaedic lexicon "Islam", which was published in Moscow by the Nauka Publishers in 1991 (for further details see Vostok/Orient, No. 3, p. 145–148). The editor and his colleagues believe that an objective and accurate study of Islam in the former Russian/Soviet Empire must of necessity be based on a common conceptual framework and methodology. This general idea has been realised by scholars coming from a broad variety of educational backgrounds and research profiles, who specialise in the study of history and culture of the Muslim peoples of the Russian Federation, Central Asia, and the Caucasus.

All queries regarding this publication should be directed to:

Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg Branch)
Dvortsovaya naberezhnaya, 18
St. Petersburg
191186, Russia

Fax: (7-8-812) 3115101;
e-mail: orient@ieos.spb.su

Dr Stanislav M. Prozorov, Editor and Supervisor of the Project

Rendered into English by *Professor Alexander D. Knysh*, The University of Michigan.

Абу Са'ид Майхани (Михани, Михни), Фадлаллах б. Аби-л-Хайр Ахмад (967—1049) — один из создателей восточной (хорасанской) школы мистицизма. А. С. М. родился в семье аптекаря в Майхане (селение под г.Абивардом, ныне — Меана Каахкинского района Республики Туркменистан), там же и умер. Его отец был связан с суфийскими кругами; он же и приобщил А. С. М. к мистической практике. На одном из суфийских собраний А. С. М. был представлен поэту Абу-л-Касиму Бишру б. Йасину (ум. в 990 г.), который стал первым его наставником в суфизме и стихи которого А. С. М. постоянно цитировал впоследствии в своих проповедях и наставлениях.

Юношей он отправился в Мерв, где в течение пяти лет слушал курс шафи'итского права у Абу 'Абдаллаха Мухаммада ал-Хисри (ум. между 983 и 1000 гг.), а затем столько же лет — у Абу Бакра 'Абдаллаха ал-Каффала (ум. в 1026 г.); *тафсир*, *хадисы* и *калам* он изучал в Серахсе под руководством шафи'итского *факиха* Абу 'Али Захира б. Ахмада (ум. в 999 г.). Там же (ок. 997 г.) «божий человек» (*диване*) Лукман ас-Сарахси привел А. С. М. в суфийскую обитель (*ханаках*) к Абу-л-Фадлу Мухаммаду ас-Сарахси, который убедил его оставить богословские науки, стал его наставником (*пир*) и разрешил ему вернуться в Майхане с наказом отправлять *зикр*, повторяя лишь одно слово — «Аллах». 15 лет А. С. М. провел в Майхане, из которых почти семь — в полном затворничестве, предаваясь строгим аскетическим и мистическим упражнениям, избегая людей и живя впроголодь. Согласно традиции, период сурового аскетизма, во время которого он практиковал *чилла-йи ма'кус* (отправление *зикра* во время 40-дневного поста в подвешенном положении вниз головой), длился до достижения им 40 лет (или даже больше — до 1016 г.). Первую свою суфийскую *хирку* А. С. М. получил из рук знаменитого суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 1021 г.) в Нишапуре, а вторую — в Амуле от мистика Абу-л-'Аббаса Ахмада б. ал-Кассаба. Вторую половину своей жизни А. С. М. провел как признанный авторитет, наставник и учитель. Он читал проповеди и наставлял своих многочисленных учеников (*муридан*) как в своем доме в Майхане, так и в уединенной келье (*саума'а*) в его окрестностях, а во время редких наездов в Нишапур — в обители квартала Аданикубан. Широкое введение им музыки, танцев и песен эротического содержания в практику мистических радений (*сама'*) вызвало в его адрес суровую критику и резкие обвинения в отступлении от норм *шари'ата* и даже в неверии как со стороны богословов-традиционалистов, так и некоторых «правоверных» *суфиев*. В частности, незавершение им начатого *хаджжа* было расценено как сознательное пренебрежение заповедью Пророка. Эксцентричные и противоречивые высказывания А. С. М. позволяют предположить, что ему были ближе идеи сторонников школы «опьянения любовью к Богу», т.е. Абу Йазида ал-Бистами. Согласно традиции, бытовавшей в среде *суфиев*, А. С. М. была дарована свыше способность творить чудеса (*карамат*). Взгляды А. С. М. отличал социальный мотив «служения бедным» (*хидмат-и дарвишан*). И если на первых порах он, собирая милостыню, подметая мечети, очищая бани и отхожие места, воспринимал свои действия (в соответствии с учением маламатийа) как самоуничижение и борьбу с собственной гордыней, то позднее этот же мотив он перенес на защиту интересов и нужд своих учеников, последователей и жителей округи.

А. С. М. считается первым суфийским *шайхом*, который разработал для своих учеников, живших в обители, кодекс норм поведения и правил общежития из 10 пунктов. Правила общежития в обители он дополнил характеристикой 10 качеств, которые обязательны для наставника, и 10 черт характера, которые необходимы для ученика.

А. С. М. создал местную школу практики мистического пути. Многочисленные потомки А. С. М., стоявшие во главе ее, не смогли распространить ее влияние за пределы родного округа. Эта наследственная локальная школа существовала до 1154 г., когда восставшие огузские роды разорили весь Хорасан и при захвате Майхане предали смерти 115 человек из потомков А. С. М.

В настоящее время доказано, что А. С. М. не мог быть автором ал-Масабих — трактата, написанного по-арабски, равно как и автором Макамат-и арба'ин, написанного по-персидски. То же самое можно сказать о многочисленных четверостишиях (*руба'ийат*), широко распространенных под его именем. Они были написаны другими лицами. Сам же он, как свидетельствуют его биографы, ссылающиеся на его собственные слова, стихов не писал.

Лит-ра: Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид. Та'лиф-и Мухаммад б. ал-Мунаввар б. Аби Са'ид ба ихтимам-и В. Жуковский. СПб., 1899; *'Аттар*. Тазкира, 2, указ.; *Djami*. Nafahat, 339—347; *Бартольд*. Соч., 7, 104; *Демидов*. История, 88—90; *О. Ф. Акимушкин*. Институт «хангах» и бином «муршид—мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимоотношений. М., 1994, 11—20; *Зарринкуб*. Арзиш, 83—85; *он же*. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран // Маджалла-йи данишкада-йи адабийат-и данишгах-и. Техран, 1353/1974, № 86—87, 1—5; *Nicholson*. Studies, 1—76; *F. Meier*. Abu Sa'id-i Abu-l-Hayr // AIr., Leiden, 1976, 2, 45—51; *H. Ritter*. Abu Sa'id b. Abi-l-Khayr // EI, NE, 1, 145—147.

О. А.

'Аджам (араб., «неарабы», «плохо говорящие по-арабски») — ираноязычные исламизированные народы восточных провинций *Халифата*, главным образом Хорасана, Мавараннахра и Туркистана. В ходе длительного и сложного процесса исламизации этих регионов происходило сращивание установок нормативного

ислама с древними религиозными и культурными традициями ‘А. Со временем ислам стал для них «своей» религией, произошла их «внутренняя» исламизация. Вместе с тем мощный духовный субстрат исламизированных народов оказал существенное влияние на форму бытования ислама в этих регионах. Ислам ‘А. приобрел специфические черты, отличные от ислама арабов. Эти черты проявляются в религиозных понятиях, обрядах, в погребальном ритуале, в быту, в изобразительном и прикладном искусстве и т. д. Так, сохраняются доисламские религиозные понятия (религия, грех, пророк и т. д.), восходящие в основном к среднеперсидскому языку, празднование зороастрийского Нового года (*Навруз*), которое восприняли и тюркоязычные народы к северо-востоку и к северу от Мавараннахра. Сохранился культ огня: светильники в *мазарах* мусульманских «святых», зороастрийский ритуал возжигания огня в течение трех дней в помещении, где находился покойник, специально разведенный костер, который невеста должна трижды обойти перед тем, как войти в дом жениха.

Вопреки нормативному исламу, запрещавшему изображать живые существа (людей, зверей, животных и т.д.), сохранились доисламские традиции ‘А.: в настенной живописи (во всяком случае, до XI в.), например в дворцах правителей Хутталяна в Хульбуке (Таджикистан) и Газневидов в Лашкаргахе (Афганистан); в архитектурном декоре: изображения фантастических животных в резном штуке (алебастре) загородного дворца (XII в.) правителей Термеза, изображение львов на портале *мадраса* Ширдар в Самарканде и дракона на портале мечети г. Анау (Туркменистан); в книжной миниатюре: знаменитые школы миниатюристов в Бухаре и Герате, ярким представителем последней был Бехзод (1460—1536), миниатюры которого были известны по всему Мавараннахру; в прикладном искусстве: изображения сцен охоты, пиров на серебряной, бронзовой и керамической посуде X—XII вв., в частности на штампованной керамической посуде из Мерва, изображение сидящего на троне царя, сцен охоты и танцев на небольшом бронзовом котле XII в. из Бухары, изображения животных и птиц на тканях и коврах и т. д.

Несмотря на негативное отношение ислама к опьяняющим напиткам, в регионах традиционного проживания ‘А. сохранилась культура виноделия. Наиболее распространенным был сорт вина *мусаллас*, название которого сохраняется и поныне. Изображения пиршеств с вином встречаются в книжной миниатюре, на серебряной, бронзовой и керамической посуде. Вино (перс. *май*) воспевали классики персидско-таджикской литературы — Рудаки, Хайам, Хафиз и др. Вино сопровождало многочисленные пиры правителей и знати ‘А.

Доисламские традиции сохранились в погребальном обряде ‘А. (соблюдение дней траура, ношение траурной одежды), в существовании полуподземных и наземных погребальных построек (*дахма*, *макбара*, *сагана*), в молитвенном ритуале (*намаз*).

Лит-ра: *Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель.* Выдающиеся памятники архитектуры Узбекистана. Ташкент, 1958; *С. Б. Лунина.* Гончарное производство в Мерве в X — начале XIII в.//Тр. ЮТАКЭ, XI, Ашхабад, 1962; *Г. А. Пугаченкова, Л. И. Ремпель.* История искусств Узбекистана (с древнейших времен до середины XIX века). М., 1965.

Д. А.

Азимовская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры конца XIX в. периода эклектизма. Кирпичное здание мечети сооружено в 1887-90 гг. на средства купца и промышленника М. Азимова на месте старой деревянной мечети, построенной в начале XIX в. А. М. — одна из лучших по архитектуре мечетей Казани. Она относится к типу двухзальных мечетей с торцовым расположением *минарета* с северной стороны. По условиям ориентации *михраба* на Мекку мечеть поставлена по диагонали углового участка на пересечении улиц. Размещение треугольного в плане вестибюля между залами и *минаретом* позволило организовать входы в мечеть с улицы и со двора. Здание мечети — прямоугольное в плане, с закругленными углами под пологой четырехскатной крышей, с пятигранным выступом *михраба* на южной стене и пристроенным к вестибюльному объему с северной стороны стройным трехъярусным *минаретом* под изящным ребристым шатром. В освещенный цокольный этаж с двумя рядами колонн в помещениях под молельными залами ведет вход со двора. В настоящее время там размещены зал для женщин и вспомогательные помещения. Первоначально цокольный этаж использовался для служебно-складских целей. Входные двери в мечеть размещены в нишах со стрельчато-подковообразным арочным завершением с ажурными витражами в тимпанах. Они акцентированы прямоугольными порталами с каннелированными полуколоннами на резных базах и завершены декоративными полукуполочками с позолоченными полумесяцами. Вестибюльный объем покрыт скатной крышей и увенчан декоративным восьмигранным барабаном под куполом с полумесяцем. Вестибюль и восьмигранное основание *минарета* освещены узкими высокими окнами с трехлопастным арочным завершением, прорезающим карнизы, и подчеркнуты тонкопрофилированным, сильно выступающим сандриком аналогичной формы. Через многоскатное основание со своеобразной профилированной базой двенадцатигранный, утончающийся кверху ствол *минарета* переходит к восьмигранному первому ярусу. Пышный «сталактитовый» карниз несет круглый балкон вокруг светового цилиндрической формы фонаря *азанчи*. По сторонам света он прорезан узкими трехлопастными арочными окнами и завершен карнизом меньшего выноса. Шатер с поло-

гим конусовидным изломом в основании поставлен на высокий глухой цилиндрический барабан и завершен нанизанными на шпиль разновеликими шарами под полумесяцем. Винтовая лестница в стволе *минарета* освещена щелевидными окнами с трехлопастными сандриками на резных консольках и подоконными карнизами. Ребра ствола *минарета* выделены узкими лопатками и завершены консольками, несущими трехлопастную аркатуру в завершении граней. Белокаменные тонкопрофилированные с богатой резьбой «сталактитовые» карнизы, кессоны, филенки в форме «сельджукской цепи» составляют великолепное декоративное убранство фасадов мечети. Анфиладно связанные залы освещены 8 парами высоких с подковообразным завершением окон с широким архивольтом на двух пилястрах. В подковообразную арку окна вставлена многолепестковая розетка с разноцветными стеклами. Трехлопастные стрельчатые арки оконных переплетов эффектно выглядят в интерьере на просвет. Первый зал с филенчатым прямоугольным плафоном, с центральной и угловыми розетками на потолке через широкий стрельчатый портал и боковые двери с цветными витражами связан с основным молельным залом. Его прекрасно выверенные пропорции, оптимальная высота и великолепное оформление интерьера создают ощущение торжественности и возвышенности. Четыре стройные колонны, поддерживающие продольные балки плоского перекрытия, организуют центральный проход к *михрабу*. Глубокая михрабная ниша притягивает взоры изысканным декором. По сторонам окна́ в поле филенок с многолопастным завершением вырезаны и позолочены изречения из Корана. Боковые стены покрыты сплошным растительно-орнаментальным ковром в технике резьбы по камню. Межбалочные плоскости потолка оформлены ленточными плафонами с рельефной лепниной геометрического характера, выделенными золотисто-белым сочетанием цветов на голубом фоне. В декоративном оформлении фасадов преобладают восточномусульманские мотивы, позволившие неизвестному зодчему создать романтический образ мечети. Совершенству фасадов соответствует современная реконструкция интерьеров.

С 1849 по 1888 г. *имамом-хатибом* А. М. служил А. Абдулгафаров (‘Абд ал-Гаффар), сумевший организовать в приходе религиозную школу, известную как *мадраса* Гаффарийа. По характеру обучения она была старометодной, с небольшим (по казанским меркам) числом учащихся (60 *шакирдов*). Специально для этой школы в ограде мечети был построен (в 1871 г.) одноэтажный кирпичный дом, перестроенный позже в ныне существующее двухэтажное полукаменное здание *мадраса*.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 142—147; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 136—138.

Х. Н.

ал-‘Аййаши, Мухаммад б. Мас‘уд Абу-н-Надр ал-‘Аййаши ас-Сулами ас-Самарканди (ум. ок. 932 г.) — теолог, *факих*, крупнейший представитель самаркандской школы ученых-шиитов. В молодости он был суннитом (*‘аммий ал-мазхаб*), слушал и собирал *хадисы* суннитских ученых, написал даже биографии первых *халифов*, в том числе Му‘авии, но затем «прозрел», как пишут шиитские авторы, и стал шиитом. И шиитские и суннитские источники отмечают обширные познания и разносторонность интересов ал-‘А., его большой авторитет, популярность в округах Хорасана его многочисленных сочинений. Получив в наследство от своего отца 300 тыс. *динаров*, он истратил их все на учение и на распространение знаний: его дом был открыт для шиитов и ученых, как мечеть, всегда полон людьми — учениками, переписчиками и комментаторами текстов и т.д. В своем доме он устраивал «собрания» (*маджалис*) и для шиитов, и для суннитов. В поисках знаний с целью сбора *хадисов* и сведений о шиитах ал-‘А. объездил ведущие центры шиитской учености, записывал рассказы *шайхов*-шиитов в Куфе, Багдаде, Кумме. Отсюда — многочисленны и разнообразны по месту происхождения источники информации ал-‘А.

Основными его учителями были шиитские ученые-куфийцы — ‘Али б. ал-Хасан б. ‘Али б. Фаддал, автор многочисленных историко-биографических сочинений, трактатов по экзегетике, обладатель большой библиотеки шиитских сочинений, и ‘Абдаллах б. Мухаммад ат-Тайалиси. Ссылаясь на них, ал-‘А. приводит многочисленные рассказы о ранних последователях Пророка, о ранней истории шиитского движения, о шиитской пропаганде, о приверженцах шиитских *имамов*, о «крайних» шиитах, о последователях учений других религиозно-политических объединений. В числе учителей ал-‘А. упоминается также большая группа ученых-шиитов, выходцев из восточных регионов *Халифата* — Хорасана и Мавараннахра. Среди них: ‘Али б. Мухаммад ал-Фирузани ал-Кумми, живший в Кеше (позднее Шахрисабз); Джабра’ил б. Ахмад ал-Фарйаби (ум. в конце IX в.), передавший ал-‘А. описание общин *зиндиков* и их преследований при *халифе* ал-Махди (775—785) со ссылкой на одно из ранних доксографических сочинений — «книгу» ал-Муфаддала б. ‘Умара ал-Джу‘фи; ал-Хусайн б. Ишкиб ал-Марвази (ум., вероятно, в 80-е гг. IX в.), живший в Самарканде и Кеше, автор ряда сочинений («Опровержение зайдитов», «Редкие *хадисы*» и др.), тексты которых передавал его земляк Мухаммад б. ал-Варис ас-Самарканди; Мухаммад б. Ахмад аш-Шазани ан-Найсабури (ум. в начале X в.), с которым ал-‘А. вел переписку; Наср б. ас-Саббах ал-Балхи (ум. в начале X в.), представитель «крайних» шиитов, автор ряда сочинений («Общины шиитов», «Сведения о передатчиках преданий»), известный пись-

менной полемикой об *имамате* с Мухаммадом б. ʻАбд ар-Рахманом ар-Рази, — обмен посланиями между Балхом и Реем продолжался до смерти последнего.

Ал-ʻА. был чрезвычайно плодовитым автором: ему приписывают свыше 200 сочинений (возможно, часть из них — отдельные главы книг, имевшие самостоятельное хождение). Бóльшая часть его сочинений была посвящена догматике и *фикху*. Одновременно он — биограф, комментатор Корана, *мухаддис*, астроном и медик. Его сочинения получили известность далеко за пределами Самарканда. ʻАли б. Мухаммад Абу-л-Хасан ал-Казвини, приехавший в 967 г. в Багдад и привезший с собой часть книг ал-ʻА., был первым, кто доставил их в Багдад и стал передавать их. Земляк и ученик ал-ʻА., Хайдар б. Мухаммад Абу Ахмад ас-Самарканди, читавший все его книги, в письме к последнему привел полный перечень сочинений своего учителя. Ибн ан-Надим (ум. в 380/990 г.) и ан-Наджаши (ум. в 1058 г.) приводят список сочинений ал-ʻА. со ссылкой на Хайдара б. Мухаммада ас-Самарканди.

Кроме «Толкования» (к Корану — *ат-тафсир*) сочинения ал-ʻА., вероятно, не сохранились. Однако есть основания предполагать, что их использовал Абу ʻАмр ал-Кашши (ум. в 980 г.), уроженец Кеша, в своем биографическом труде Китаб ахбар ар-риджал, содержащем историко-биографические сведения о шиитах. Около 270 раз ал-Кашши ссылается на ал-ʻА., который явился, в сущности, основным его информатором. К сожалению, ал-Кашши не называет использованных сочинений ал-ʻА. (что, впрочем, было распространенной практикой), а приводимый им со ссылкой на ал-ʻА. материал настолько разнообразен, что его невозможно с достоверностью идентифицировать с содержанием конкретных сочинений ал-ʻА.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 244—246; *ан-Наджаши*. Ар-Риджал, 270—273; *ат-Техрани*. Табакат, 305—306; GAL, SBd I, 704; GAS, I, 42; *Прозоров*. Историография, № 64.

С. П.

Апанаевская мадраса (известна также под названием Приозерная, а с начала XX в. — Касимийа, по имени последнего *имама* Второй соборной мечети) — одно из старейших учебных заведений Казани. Становление А. М. восходит к 70-м гг. XVIII в., когда в Казани была выстроена вторая каменная мечеть (Апанаевская) и учрежден новый мусульманский приход со своим собственным учебным заведением. Традиции А. М. как конфессионального училища с традиционным образованием складывались на протяжении десятилетий. А. М. занимала одно из первых мест среди казанских дореформенных школ, в ней служили известные татарские преподаватели (ед. ч. *мударрис*). Это были высокообразованные богословы бухарской школы, имевшие собственные библиотеки. Ежегодно к ним съезжались из разных уголков Российской империи сотни учащихся (ед. ч. *шакирд*). Только в 1875 г. *мадраса* насчитывала более 300 учащихся. В середине XIX в. А. М. считалась одной из самых престижных мусульманских школ Внутренней России. С 1877 г. школа размещалась в специально построенном двухэтажном кирпичном здании (ныне существующем) с просторными светлыми классами, с комплексом хозяйственных построек (столовая, прачечная и т. д.).

Начиная с 80-х годов XIX в. А. М. все меньше ориентировалась на бухарских традиционалистов, становилась более восприимчивой к новым веяниям в духовной жизни поволжских татар. Появились новые педагоги из числа бывших учащихся этой школы, расширился круг преподаваемых предметов, светские науки потеснили сферу узкорелигиозных дисциплин. Среди молодых преподавателей был А.-З. Валиди (Валидов, 1890—1970) — будущий ученый-тюрколог, дававший уроки по истории тюрок и арабской литературе. В разные годы в А. М. обучались будущие писатели Г. Исхаки, З. Бигиев, Г. Камал и др.

А. М. была закрыта в 1918 г.

Лит-ра: *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 38—41.

Р. М., Р. С., Р. Х.

Апанаевская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры второй половины XVIII в., относящийся к типу двухэтажных, двухзальных мечетей с *минаретом* на крыше. А. М. была построена на средства купца Якупа Султангалеева, отсюда ее другое название — Галеевская; она известна также как Вторая соборная (с ее строительством образовался второй официально зарегистрированный мусульманский приход в г. Казани) и Байская (Байлар).

Первоначально здание было вдвое короче и состояло из молельного дома и вестибюля, разделенных поперечной стеной, на которую опирался восьмигранный *минарет*, прорезавший четырехскатную килевидную крышу. На первом этаже размещались вестибюль с лестницей на второй этаж и служебно-складские помещения. Второй уровень вестибюля был анфиладно связан с молельным залом. Помещения перекрывались сводами, украшенными пышной барочной лепниной. Углы здания были раскрепованы сдвоенными и одинарными в простенках окон пилястрами криволинейного абриса. Разделяющий этажи и венчающий городковые карнизы фасадов, ассоциирующиеся со сталактитами, раскрепованы над пилястрами. Прямоугольные окна второго этажа имели пышные наличники с трехступенчатыми арочными сандриками на пилястрах. Дверные и оконные проемы первого этажа аналогичных, но более скромных форм.

В 1872 г. А. М. была расширена в северном направлении. Двухэтажный пристрой, включавший дополнительный зал и новый вестибюль, был решен (архитектор П. И. Ро-

манов) в абсолютно идентичных формах. Новый восьмигранный двухъярусный *минарет* был возведен на стыке нового и старого объемов. На него вела внутристенная лестница. После реконструкции во второй половине XIX в. в стилевом оформлении мечети сохранилось сочетание форм московского барокко и элементов татарского декоративного искусства.

Одним из первых *имамов* А. М. был С. Сагитов, учившийся в Саудовской Аравии и в Бухаре и учредивший во втором приходе *мадраса*. До последней четверти XIX в. священнослужители А. М. ориентировались на традиции мусульманского Востока, в частности Бухары. Затем наступил период утверждения в приходе новометодного образования. А. М. обслуживала самый богатый приход (*махалла*) города, родовое гнездо известного купеческого рода Апанаевых, поэтому содержание храма и его служителей по праву считалось одним из лучших в городе. В начале XX в. в приходе А. М. насчитывалось 300 душ мужского пола при 38 домовладельцах.

Ныне от одной из интереснейших по архитектуре мечетей в стиле барокко сохранился лишь прямоугольный остов со следами былой пышной отделки на фасадах. Сохранились угловые и большая часть простеночных пилястр и венчающий карниз. В 30-е гг. XX в. были безжалостно разрушены *минарет* и своды перекрытия второго этажа с крышей. Уничтожены интерьеры, заложены старые и пробиты два ряда новых окон. Здание перепланировано для нужд детского сада.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 86–91, 123, 130; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 80–81,

Х. Н.

ал-Басира (араб.; перс. *басират*) — один из ключевых терминов мусульманской теологии, философии и мистицизма, означающий внутреннее духовное ви́дение. В этом значении термин дважды упомянут в Коране (12:108; 75:14). Ожесточенные споры вокруг понятия «внутреннее духовное ви́дение» начались между представителями различных школ и направлений ислама уже со второго века *хиджры* и были связаны с вопросом возможности ви́дения неантропоморфизируемого (в отличие от христианства, где данная проблема не стояла так остро) Бога в этом или потустороннем мире. Противниками ви́дения Бога где бы то ни было и в какой бы то ни было форме выступали джахмиты и му'тазилиты, обвиняя своих оппонентов в очеловечивании Аллаха и придании ему любых форм и атрибутов, благодаря которым он может быть видимым. Среди сторонников ви́дения Аллаха вставали многочисленные вопросы, касавшиеся способа ви́дения (обычное — глазами или духовное — сердцем), формопроявления Аллаха (человек или божественный свет), места и времени ви́дения (во сне, в бодрствующем состоянии, после смерти в раю) и т. п. Для обозначения понятия «ви́дения» на протяжении нескольких столетий теологических споров использовались разные термины, в которые разными школами в различное время вкладывалось значение то физического (глазами), то духовного (сердцем) ви́дения, то ви́дения только в потустороннем мире, то процесса созерцания ви́дением или же — совокупность всех значений. Из них наиболее часто употреблялись: *ру'йа*, *мушахада*, *ибсар*, *лика'*, *назар*, *му'айана*.

Термин ал-Б. наряду с другими также входил в число употреблявшихся в средние века для передачи понятия «ви́дение», однако, по-видимому, к концу XI — началу XII в. и далее благодаря теоретикам и практикам суфизма за термином ал-Б. прочно закрепляется значение внутреннего духовного ви́дения (перс. *басират-и батин*). Процесс же созерцания внутренним ви́дением стал обозначаться термином *мушахада*. Согласно Абу Хамиду ал-Газали, выразившему ставшую общепринятой в суфизме точку зрения, ал-Б. — это качество и способность духовного сердца, очищенного от мирских страстей и отполированного до зеркального состояния, в котором существует некое окошечко связи (*рузан-и дил*) с духовным миром. Ал-Б. может проявляться в нескольких случаях: у каждого человека во сне, когда сердце волей-неволей очищается от мирского и чувственного; после физической смерти, когда человек уходит из чувственного мира; в любое время у пророков и «святых» благодаря их изначальной богоизбранности; у мистиков во время отправления определенных духовно-религиозных упражнений. Во всех указанных случаях процесс созерцания внутренним ви́дением осуществляется благодаря установлению духовной связи (перс. *мунасабат*) между зеркально чистым сердцем и духовным миром (перс. *'алам-и малакут*) вкупе с небесной скрижалью (перс. *лаух-и махфуз*). Последняя понимается как зеркало, вобравшее в себя и запомнившее всю информацию относительно прошлого, настоящего и будущего. Именно поэтому спящий, имея во сне духовную связь со скрижалью, может увидеть отраженными в своем сердце события будущего, а пророки благодаря постоянной связи — предсказывать и пророчествовать.

В суфизме на пути божественного привлечения (*ал-джазба*) духовная связь, реализуемая либо непосредственно, либо через посредника-*шайха*, обладающего духовным сердцем-зеркалом, непременно открывает способность к ал-Б. и приводит к духовному захвату божественным (*ат-тасарруф*), заканчиваясь неким экстатическим состоянием (*хал*). На пути обучения (*ас-сулук*) разнообразными упражнениями и приемами добиваются тех же результатов.

Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 5, 11, 419–420; *Хисматулин*. Практика, 36–73; *Хисматулин*, *Крюкова*. Похоронный обряд, 160–161; *Н. Пурджавади*. Ру'йат-и мах дар асман. Тегеран, 1996, 21–63.

А. Х.

Башкирия — территория Предуралья и склонов гор Южного Урала, коренное население которой представляют башкиры (самоназвание — башкорт). Площадь Б. — 143,6 тыс. кв. км, население — 3 млн. 964 тыс. человек (1989 г.), из них собственно башкиры — 936 тыс. (при общей их численности в СНГ 1449,2 тыс. человек, т.е. около 40% башкир проживают вне Б.). Вместе с татарами (около 25% жителей) башкиры представляют мусульманское население (сунниты) Б., 42% населения Б. — православные христиане (в основном русские и украинцы).

В формировании башкир решающую роль сыграли тюркские скотоводческие племена, которые еще до прихода на Урал долгое время кочевали в приаральско-сырдарьинских степях, вступая в контакты с другими кочевыми племенами (огузов, кыпчаков и т.д.). С конца IX — начала X в. известно название народа башкорт, проживавшего на Южном Урале и прилегающих лесостепных пространствах, откуда они частью вытеснили и где частью ассимилировали местное финно-угорское и иранское (сармато-аланское) население. Формирование этнического облика башкир завершилось ко времени монгольского завоевания. В 1557 г. (после подчинения Казани) башкиры приняли российское подданство. До 1865 г. это была Оренбургская, с 1865 г. — Уфимская губерния Российской империи.

В марте 1919 г. Б. обрела государственность — была образована БАССР в составе РСФСР. В октябре 1990 г. провозглашена Декларация о государственном суверенитете республики, которая с февраля 1992 г. стала именоваться Республика Башкортостан.

Наиболее раннее свидетельство связей территории Б. с миром ислама — находки Левашовского могильника (Ишимбайский район). Среди них — три серебряных *дирхама* и золотой *динар* времен Арабского *халифата*, датируемые 706, 712 и 892 гг. Халифатские монеты и трупоположение (на спине, руки вытянуты вдоль тела, головой на запад) позволяют считать Левашовский могильник раннемусульманским кладбищем, относящимся к салтовской культуре. Проникновение в Б. ислама как религии начинается в X в., после официального принятия ислама Булгарским государством. Основную роль в первоначальной исламизации башкирских племен сыграли миссионерство и торгово-экономические связи с миром ислама. Сами башкиры в своих преданиях о принятии ими ислама связывают его распространение с булгарами. Активное проникновение мусульманской религии в башкирскую среду относится к XIII—XIV вв., о чем свидетельствуют ярко выраженная тенденция уменьшения на территории Б. курганных захоронений языческого типа и увеличение грунтовых могильников, где умерших укладывали в соответствии с предписаниями ислама. Исламизация Б. в XIII—XIV вв. связана с вхождением ее в состав Золотой Орды. При *хане* Узбеке (1313—1342) ислам становится официальной религией Золотоордынского ханства. В его правление к башкирам с миссионерской целью были посланы мусульманские проповедники, получившие духовное образование в Булгарах. В долинах рек Западной Б. — Белой, Уршака, Дёмы, Чермасана, Ика — находятся несколько *кэшэне* — памятников мусульманской культуры XIV в. Таким образом, судя по погребениям и памятникам материальной культуры, распространение ислама среди башкир заняло несколько столетий и завершилось только в XIV—XV вв. Впоследствии территория Б. входит в состав Казанского, Ногайского и Сибирского ханств. Ликвидация Казанского ханства в 1552 г. и начало насильственной христианизации татар вызвали отток значительной части мусульманского населения из Поволжья в Б., что привело здесь к усилению позиций ислама. К середине XVI в. ислам стал важной составляющей образа жизни башкирских родов. Об этом свидетельствует тот факт, что сохранение ислама в неприкосновенности было одним из главных условий добровольного вхождения башкир в состав Русского государства. На протяжении XVII—XVIII вв. ислам все больше проникает в быт башкирского народа, регулируя семейно-брачные, межличностные и общественные отношения, за это время мусульманские морально-этические и правовые нормы (*шари'ат*) становятся господствующими. Среди богатых башкир было распространено разрешенное исламом многоженство. Причиной довольно частых разводов было, как правило, тяжелое материальное положение: жены нередко указывали на то, что не получают достаточного содержания в семье. Мужья обычно давали развод женам из-за отсутствия детей, иногда — из-за несогласия жены на привод в дом еще одной супруги. Все брачные и бракоразводные дела, а также распределение наследства по законам *шари'ата*, разборы мелких тяжб и примирение соседей находились в ве́дении мусульманского духовенства. Если же дела приобретали устойчиво спорный характер, то они передавались в ве́дение гражданских судов.

Важным элементом быта башкир стали праздники мусульманского календаря — разговение (*рамазан-байрам*), жертвоприношение (*курбан-байрам*), рождение Пророка (*маулид*), паломничество (*зийара*) к могилам мусульманских «святых», проповедников. В среде башкир распространялись мусульманское образование и письменность, в основе которой лежала арабская графика. Наиболее ранние арабографичные записи, известные на территории Б., — эпиграфические памятники, в частности надгробие Хусайн-*бека*. На *тюрки* со множеством элементов собственно башкирского языка выполнены первые письменные памятники башкир — *шежере* (от араб. *шаджара* — «родословное древо»), запись которых началась с XV—XVI вв.

Доисламские обычаи и верования не были полностью вытеснены исламом из массового сознания башкир. В народных преданиях во множестве присутствовали сверхъестественные существа, духи, колдуны, волшебники и волшебницы, в реальной жизни большую роль играли ворожеи и ворожейки, знахари и знахарки. Религиозно-мифологические представления башкир в начале XX в. содержали элементы шаманизма. Исследования современных этнографов также свидетельствуют о сохранении элементов языческих культов в повседневной жизни, в частности в приготовлении таких традиционных блюд, как изделия из теста, замешанного на большом количестве яиц (*баурсак, чак-чак*). Использование яиц в больших количествах носило в древности ритуальный характер и связано с поклонением родовым птицам — журавлю, ворону, соколу. Лингвисты сообщают о значительном пласте магической лексики, присутствующей в разговорном языке современных башкир, искусствоведы наряду с мусульманской атрибутикой в убранстве жилища отмечают и языческие символы: узорные надкроватные ленты, настенные геометрические узоры, прибитый над дверью или за печью развернутый веером хвост петуха, глухаря или тетерева — своеобразные обереги от злых духов и напастей. Следы древних поверий башкир сохранились в топонимии Б. На ее территории во множестве присутствуют древнеродовые, тотемистические, демонологические, теонимические топонимы: *Аждаhа узэгэ* («ложбина дракона»), *Аждаhа сокоро* («овраг дракона»), *Биреле тау* («чертова гора»), *Биреле козок* («чертов колодец»), *Капак куле* («озеро страшилища»), *Енле тау* («Гора нечистой силы»), а также немало мест, обозначенных колдуньями, злым духом, *шайтаном*. В районах Б. есть горы, рощи, камни, речки, в названиях которых присутствует слово *эулиэ* — «святой» (от араб. *аулийа'*). Названия некоторых мест связаны с обрядом жертвоприношения, несколько гор носят название Курбантау, Курмантау (в Гафурийском районе Б., Кувандыкском районе Оренбургской области). Вместе с тем имеются топонимы, связанные со словами *масджид* (мечеть), *азан* (призыв на молитву), *мадраса*. В настоящее время наиболее ярким подтверждением сохранения элементов древних культур в сознании и практике башкир являются паломничества к «святым» местам — *эулиэ кэбэре* (могилы «святых»). Почитание могил мусульманских «святых» — отголосок древних пластов духовной жизни башкир, когда жители каждого рода имели свое священное место — камень, скалу, вершину горы, рощу. Таким древним святилищем была гора Тратау близ г. Стерлитамака, гора Масимтау, святилище вблизи Ирдяшева озера, гора Курмантау в Гафурийском районе. На ее вершине расположены большие зольники, их назначение определяют как религиозно-обрядовое. Такие же зольники — жертвенные места есть в Бирском районе у деревни Ново-Биктимирово. В настоящее время бывшие священные места, как правило, стали местом проведения *сабантуев*, игр и т. п. Следует отметить и то, что башкиры, обращаясь к Всевышнему, часто называли и называют его *Худай*. Наряду с именем Аллаха долгое время упоминалось главное божество древних башкир — Тенгри (Дух неба у тюрок).

С конца XVIII в., после учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания, укрепляются позиции ислама и официального мусульманского духовенства в Поволжье и на Урале. Ислам прочно вошел в сознание, быт, образ жизни тюркского населения Б.

На рубеже XVIII—XIX вв. на территории Б. начинается интенсивное строительство мусульманских культовых зданий. Уже в начале XIX в. в 12 уездах Оренбургской губернии было 1258 деревянных и 4 каменные мечети. В середине XIX в. здесь насчитывалось уже 1932 мечети, из них 7 каменных. Первые мечети, построенные на территории Б., не сохранились. Следует иметь в виду, что мечеть у башкир, кочевавших вплоть до XVIII в., — не обязательно специальная постройка или отдельное здание. Часто служба проводилась в жилище *муллы*. Именно в таком жилище — кибитке *муллы* — останавливался Л. Н. Толстой, проживая у башкир Самарских степей летом 1871 г. Во время кочевок функции культового помещения выполняла одна юрта. Строительство специальных культовых зданий началось в башкирских деревнях на рубеже XVII—XVIII вв., когда башкиры стали переходить к оседлому образу жизни. К концу XIX в. были построены десятки мечетей, иногда до трех-пяти в деревне, определились основные черты и традиции культового зодчества башкир. В Б. сформировался принятый в *аулах* тип сельской срубной мечети: высокий сруб от 2,7 до 4,6 м, с крыльцом с северной стороны и *михрабом* с южной, покрытый двускатной крышей; *михраб* также обычно имел свое двускатное покрытие. Стены мечетей в башкирских *аулах* оставались необшитыми. Иногда для предотвращения порчи древесины сруб мечети обмазывали глиной и производили побелку. Характерная особенность башкирских мечетей — отсутствие *гумбезов* — надстроек с покрытием в виде купола. *Гумбезы* строились в мечетях наиболее крупных деревень или в городах. Мечети башкирских *аулов* всегда отличались крайней простотой. Почти все мечети в Б. были деревянными, для их строительства использовались сосна, лиственница или дуб. Каменные мусульманские культовые постройки встречались в Б. редко.

Мечети были центром не только религиозной, но практически всей духовной жизни мусульман и сыграли большую роль в распространении образования. При каждой мечети действовала начальная школа (*мектеб*) или повышенная (*мадраса*). По данным 1913—

1915 гг., в Уфимской губернии насчитывалось 1579 начальных школ, в которых обучалась 91 тыс. учащихся, из них — 18 тыс. девочек. В повышенных религиозных школах, таких, как Хусайнийа (Оренбург), Галийа и Усманийа (Уфа), Стерлибашевская *мадраса*, преподавание не ограничивалось религиозными дисциплинами, в них с готовностью восприняли идеи джадидизма, распространителями которых в Б. были Зия Камали (1873—1942), Риза Фахретдинов (1859—1936) и др. В то же время эти учебные заведения были центрами подготовки кадров мусульманского духовенства для собственно Б. К концу XIX в. в Уфимской губернии насчитывалось до двух тысяч служителей культа.

Ислам не изменил природу экономических отношений в башкирской среде, они по-прежнему оставались ясачными. *Закат* и *садака* практически слились и превратились под названием *садака* в добровольные (с точки зрения мусульманской нравственности — обязательные), но не регламентированные пожертвования мусульман, шедшие главным образом на содержание мечетей, религиозных школ и духовенства и сохранявшие значение очистительной милостыни в пользу бедных. Но ни *садака*, ни другие виды пожертвований не составляли экономической основы башкирского общества. Исторические условия функционирования ислама в Б. в XVI—XVIII вв., когда интенсивно проводилась христианизация инородцев, не благоприятствовали развитию института *вакфов*. В ходе подавления башкирских восстаний XVII—XVIII вв. были использованы экономические санкции в отношении мусульман: мечети превратились в объект налогообложения, исполнение обрядов, ведение службы в этот период сопровождались уплатой податей в государственную казну, башкирские *муллы* были лишены права собственности на землю, право приобретать башкирские земли получили *муллы*-мещеряки в качестве поощрения за подавление башкирских восстаний. С учреждением в 1788 г. Оренбургского магометанского духовного собрания функции и права «указных *мулл*» были расширены, упрочилось их имущественное положение, появился постоянный источник дохода в виде вознаграждений за исполнение обрядов (наречение имени, бракосочетание, похороны) и пожертвований во время религиозных праздников. Часть всех получаемых денег шла на содержание религиозных школ, а также передавалась в ОМДС на содержание *муфтийата*, оставшееся составляло доход самих священнослужителей. Однако низкий уровень развития производительных сил и товарно-денежных отношений в башкирской деревне не дает оснований говорить о высоких доходах *мулл*, особенно денежных. Что касается *вакфов* — недвижимости в виде земельных наделов, торговых лавок, мастерских, принадлежавших мусульманским учреждениям, то источники умалчивают о таковых. В пореформенный период в собственности религиозных учреждений Уфы, Стерлитамака, Челябинска стали появляться торговые лавки и ремесленные мастерские, небольшие участки земли, многие мечети были построены на средства, завещанные и подаренные частными лицами. Практика дарений в пользу мусульманских учреждений утвердилась в Б. лишь в конце XIX в., слишком поздно, чтобы говорить о превращении ее в систему. К вакфному имуществу в Б. можно отнести в основном лишь сами мечети и *мадраса*, доходность которых весьма сомнительна.

Быстрое распространение ислама в Приуралье было обусловлено способностью этой религии адаптироваться к местным социокультурным реалиям, в том числе к традициям башкирского родо-племенного полукочевого общества. Наложение ислама на местные религиозные представления и культы определило особенность «башкирского» ислама — его ярко выраженную мистическую сущность. Именно поэтому в среде башкир получил распространение суфизм в форме ишанизма. Суфийские братства не противопоставлялись «нормативному» исламу, а «официальный» и «народный ислам» не были четко разделены. Башкирские *суфии* — *ишаны* — были одновременно и «указными», т. е. официально назначенными *муллами*. Наследственность как особенность ишанизма особенно ярко проявилась в башкирской среде — башкиры обычно являлись наследственными *муридами ишанов* какого-либо рода. Известны целые династии *ишанов*, на которые распространялся авторитет их родоначальников, а на их потомков переходило почитание их последователей. Роль *ишанов* в формировании мировоззрения своих учеников, их идейных и нравственных убеждений была исключительно велика. В большинстве своем *ишаны* Б. были носителями мусульманских идейно-философских традиций, восходивших к ранним арабским и среднеазиатским школам и адаптированных к особенностям уклада башкирского общества. Под их влиянием сформировалась основная часть башкирской интеллигенции. В целом суфизм в форме ишанизма сыграл в Б. значительную роль в развитии литературы, искусства, общественных и политических взглядов представителей башкирской культуры. На всем Урале и в Поволжье были известны династии *ишанов* Тукаевых, Галикеевых, Расулевых, Курбангалиевых.

Последователи *ишана* Зайнуллы Расулева (1833—1917) и Курбангалиевых представляли собой два течения в башкирском ишанизме, отражавших борьбу ислама, устоявшегося в местной среде, с любыми попытками его модернизации. Их различали взгляды на перспективы образования среди мусульман, отношение к революционному движению в России, к дальнейшей судьбе Б. Расхождения религиозного характера между *ишаном* Зайнуллой и ʻАбд ал-Хакимом Курбангалиевым (1809—1872) переросло в политическое противостояние между их последователями, приведшее к трагическим последствиям.

Ислам в Б. был исторически сложившейся реальностью, данностью башкирского общества, но не стал самостоятельной политической силой. Нормы ислама, социальные и нравственные элементы исламской этики и философии получили отражение в национально-освободительной практике, в частности в деятельности А.-З. Валидова — инициатора создания башкирской государственной автономии. В 1917—1918 гг., в ходе развития башкирского национального движения при национальном правительстве А.-З. Валидова было создано самостоятельное Башкирское духовное управление мусульман Малой Б. После объединения Малой Б. с Уфимской губернией в единую БАССР началось претворение в жизнь декрета об отделении церкви от государства. Антирелигиозная политика советского правительства в 20—30-х гг. привела к резкому сокращению количества мечетей и мусульманских общин на территории Б.: в 1927 г. их было 2414, в 1934 г. — 323, в 1940 г. — 12. Союзное правительство сознательно санкционировало разделение мусульман по национальному признаку, провоцируя тем самым борьбу между Центральным и Башкирским духовными управлениями. Территория Б. была поделена на сферы влияния двух ведомств, однако оба они не смогли противостоять воинствующему атеизму и политике массового закрытия мечетей.

В годы второй мировой войны правительство ослабило давление на религию. В 1948 г. в Уфе состоялся съезд мусульманского духовенства, на котором был принят новый Устав Духовного управления. В 50—70-х гг. ислам официально считался «пережитком» в массовом сознании башкир, однако религиозные традиции сохранялись. Значительное число верующих исполняло религиозные обряды, соблюдало пост (*ураза*), отмечало традиционные мусульманские праздники. Так, по отчетам уполномоченных Совета по делам религий при СМ БАССР, в дни мусульманских праздников в двух уфимских мечетях в 50—60-х гг. собиралось от 2 до 3 тыс. человек, а в Стерлитамаке, Ишимбае, Ахуново и других городах — от 100 до 800 человек. Гораздо больше было людей, скрывавших свои религиозные убеждения.

Со второй половины 80-х гг. восстанавливаются старые и строятся новые мечети, в Уфе учреждается мусульманское среднее учебное заведение. Духовному управлению возвращаются старые, принадлежавшие ему с середины XIX в. постройки. Члены ДУМЕС и мусульманское духовенство Б. принимают участие в международных мусульманских форумах. В августе 1991 г. от ДУМЕС отделилось Башкирское духовное управление (БДУ) мусульман во главе с Нурмухаметом Нигматуллиным. На 1 января 1997 г. в Республике Башкортостан насчитывалось 490 мусульманских приходов (для сравнения: в 1987 г. их было всего 19), которые находятся в подчинении трех центров: в Б. зарегистрированы Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ (Верховный *муфтий* Т. Таджуддин), Духовное управление мусульман Республики Башкортостан (*муфтий* Н. Нигматуллин) и Духовное управление мусульман по Республике Башкортостан (*муфтий* Р. Насыров, в подчинении ЦДУМ). Мусульмане северной и северо-западной части республики находятся под юрисдикцией ЦДУМ, а центральных и южных районов — БДУ. В ведении ЦДУМ находятся районы с преобладающим татарским населением, а в ведении БДУ — с башкирским. Кадры духовенства готовят в шести *мадраса* Б., в том числе в Высшем исламском институте им. Р.Фахретдинова (Уфа). Осенью 1997 г. открылась женская мусульманская школа.

Лит-ра: *В. М. Черемшанский*. Описание Оренбургской губернии в хозяйственном, статистическом, этнографическом и промышленном отношении. Уфа, 1859; *С. Г. Рыбаков*. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб., 1897; *С. И. Руденко*. Башкиры. Опыт этнологической монографии. Часть II. Быт башкир. Л., 1925; *Мозафар Зариф*. Ишаннар дэрвишлэр. Казань, 1931; *Р. Г. Кузеев*. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978; *А. З. Асфандияров*. Семья и брак у башкир в XVIII — первой половине XIX в. Уфа, 1989; *А. Янбухтина*. Народные традиции в убранстве башкирского дома. Уфа, 1993; *Н. А. Мажитов, А. Н. Султанова*. История Башкортостана с древнейших времен до XVI в. Уфа, 1994; *М. Г. Усманова*. Имя отчей земли. Историко-лингвистическое исследование топонимии бассейна реки Сакмар. Уфа, 1994; *Фархшатов*. Народное образование; *Р. Б. Ахмедов*. Наскальные знаки и этнонимы башкир. Уфа, 1994; *Г. Б. Фаизов*. Государственно-исламские отношения в Поволжье и Приуралье. Уфа, 1995; *Н. В. Бикбулатов*. Башкиры. Этнографический очерк. Уфа, 1995; *Юнусова*. Ислам.

А. Ю.

Бихбуди, Махмуд-хваджа (1875—1919) — мусульманский просветитель, публицист, общественно-политический деятель, видный теоретик джадидистского движения в Туркистане. Родился в Самарканде в семье традиционных богословов-правоведов. После начальной школы (*мактаб*) учился в местной *мадраса*, работал секретарем в самаркандской *кархана*. В 1900 г. Б. М. совершил паломничество в Мекку, на обратном пути посещал *мадраса* Каира и Стамбула, а в 1903-04 гг. — уфимские и казанские *мадраса*, которые в те годы были в авангарде реформирования мусульманского образования в Российской империи. По возвращении в Самарканд Б. М. написал и опубликовал учебники для новометодных школ Туркистана. Образцом для этих учебников послужили учебно-методические пособия ведущих идеологов джадидизма в Волжско-Уральском регионе, в первую очередь Ризы Фахретдинова (ум. в 1936 г.). В 1908 г. Б. М. открыл в своем самаркандском доме новометодную школу и основал собственное издательство (Нашрийат-и Бихбуди), в котором печатал учебники на тюркском и персидском языках и географические карты (Туркистана, Бухары и Хивы) для новоме-

тодных школ (*мактаб*) и первых мусульманских публичных библиотек нового типа, основанных в городе при его содействии.

Параллельно с этой деятельностью Б. М. распространял в Туркистане джадидистские идеи в своих многочисленных статьях и письмах, публиковавшихся в свободной мусульманской прессе с первых лет ее существования, а также в пьесах, оказавшихся среди первых в истории современного узбекского театра. Его драма Падаркуш («Отцеубийца»), поставленная в Ташкенте в 1914 г., была показана во всех городах Туркистана, имела широкий успех и способствовала развитию национальной драматургии. В 1913-15 гг. он издавал в своем родном городе журналы Самарканд и Айина («Зеркало»).

Литературно-публицистическую деятельность Б. М. сочетал с общественно-политической активностью. После революции 1905 г. в России он открыто принял положения российской мусульманской партии Иттифак ал-муслимин о тактическом сближении с кадетами в надежде содействовать прогрессивной автономии управленческих органов Туркистана, выступал против политики русификации, проводимой царским самодержавием. После февральской революции 1917 г. Б. М. был среди главных деятелей IV съезда мусульман Туркистана, провозгласившего в Коканде (ноябрь 1917 г.) Туркистанскую автономию. Даже после кровавого ее разгрома (февраль 1918 г.) и установления большевистского режима во всем Туркистане Б. М. умело проводил политику компромисса с новой властью. В том же году он был назначен уездным комиссаром просвещения, открывал новометодные школы, хотя их учебные программы и учебники уже не соответствовали нормам новометодных школ начала века.

В марте 1919 г. по дороге в Ташкент Б. М. был арестован в г.Шахрисабзе (территория Бухарского *эмирата*) мусульманскими (оппозиционными большевикам) властями, подвергнут пыткам и через два месяца казнен в г.Карши.

Идейное наследие Б. М. (в первую очередь огромное количество его статей, опубликованных в джадидистской прессе Туркистана) занимало центральное место в идеологии джадидистов, оказавшихся у власти в Туркистанской автономии и в Бухарской Народной Советской Республике. До 1923 г. (первые чистки местных компартий) г.Карши носил имя Б. М. После долгого забвения о нем вспомнили в конце 80-х гг. Почти два десятилетия начала века Б. М. играл ведущую роль в распространении в Туркистане идей мусульманской реформации, исходивших из Египта (в первую очередь от Мухаммада ‘Абду), Османской Турции и Волжско-Уральского региона. Политическая активность Б. М. (в частности, его роль в создании Туркистанской автономии) свидетельствует о том, что джадидисты не ограничивали свою деятельность просвещением, но ставили целью достижение политической независимости.

Соратником и последователем Б. М. в реализации идей джадидизма, во взглядах на ислам как на источник цивилизации был бухарский джадидист Фитрат (1886–1938).

Лит-ра: *Н. Х. Авазов*. Махмуд-хожа Бехбудийнинг ижодий мероси (манбалар)// Автореф. канд. дис. (на узб.яз.). Ташкент, 1985; *Ш. Турдиев*. «Берегите мудрецов»: Судьба и смерть Махмудходжа Бехбуди//Звезда Востока. Ташкент, 1991, № 5, 83–86; *Косимов*. Маслакдошлар, 3–40 (на узб. яз.); *Г. Абдурахмонов*. Бехбудий ва унинг хозирги узбек адабий тилининг шаклланишидаги хизмати //Узбек тили ва адабиёти. Ташкент, 1995, № 3, 7–12 (на узб. яз.); *Н. Каримов*. Бехбудий ва жадид адабиёти//Узбек тили ва адабиёти. Ташкент, 1995, № 3, 3–7 (на узб. яз.).

С. Д.

Борга Каш (ингуш. «Могила Борга / Боргана») — мавзолей «святого», самый ранний из сохранившихся мусульманских памятников на территории Ингушетии. Находится в ее предгорной части, на берегу реки Сунжа, к северо-западу от селения Плиево, на пологом склоне холма, известного как гора *Шайха* (высота 652 м, отрог Сунженского хребта). Датирован 808 г.х./1405-06 г. По архитектуре близок к маджарским мавзолеям золотоордынского типа. Имя мастера, как гласит арабская надпись,— Гирей.

Б. К. имеет вид правильной призмы, увенчанной полушарием с металлическим шпилем. Стены и купол сложены из плотного камня желтоватого цвета, твердой породы (привезен из Грузии), тщательно обтесанного; кладка с точной пригонкой. Мавзолей состоит из двух камер: надземной и подземной (погребальной). Размеры основания — 4,13 x 5,56 м, высота — 3,18 м. С одной стороны — портал со стрельчатой аркой, в глубине которой расположен невысокий вход (с обеих его сторон — рельефный орнамент в форме плетения, над ним — три рельефные арабские надписи), ведущий в помещение с гладкими стенами и куполом. В полу — овальное отверстие, служащее сообщением с надземной частью мавзолея, имеющей прямоугольное основание, полукруглый свод и четыре полукруглых арки. В стене с восточной стороны расположена глубокая ниша (ее предназначение не выяснено). Изнутри склеп был расписан: внизу шла желтая полоса с орнаментом, выше были нарисованы цветы, купол — белый, без росписи. Каменная плита, прикрывавшая отверстие подземной камеры, и каменное изголовье с арабской эпиграфикой были увезены. По-видимому, Б. К. окружала каменная ограда, имевшая вход с восточной стороны.

Согласно надписи над входом, имя погребенного — Бек-Султан б. Худайдад. В литературе зафиксированы разные версии его этнической принадлежности: араб, кабардинец, крымский татарин, кумык, ногаец, чеченец. Возможно, к первоначальному захоронению добавлялись позднейшие напластования: устные и литературные свидетельства о числе погребенных разноречивы

(20, 6, 4, 3, 2), в некоторых источниках оно не оговорено. Тела были положены на деревянных нарах, устроенных с южной и северной сторон подземной камеры, в деревянных гробах, в красочных парчовых тканях с восточным рисунком (описания различны). Упоминания о могильном инвентаре кратки: украшения, медные монеты. В историографии название Борга/Борган идентифицируется с народом борганы/бороганы/брагуны, обитавшим в этом краю; допускается, что Б. К. являлся усыпальницей рода Брагуновых.

Б. К. овеян тайной, вокруг него множество легенд. По одной, мавзолей воздвигла красавица Сув над могилой своего возлюбленного Боргана Бексултанова, имя которого и сохранилось в основе названия. Согласно другой, на этом месте находились остовы легендарных Нартов, в течение 2000 лет они оставались нетленными, но с приходом русских стали «портиться». Некоторые утверждают, что ингуши хоронили здесь тех, кто отличался праведной жизнью, по мнению других — это «окаменевшие» тела людей, случайно попавших в склеп. Известно и такое сказание: жил в Ингушетии *шайх*-араб (вариант — сподвижник Тамерлана Бурхан-*хан*); предчувствуя кончину, он пожелал наметить место для своей гробницы: выехал в степь на верблюде и предоставил выбор ему. Там, где верблюд остановился, и находится ныне Б. К. Говорят, прежде от него исходило благоухание, напоминавшее запах спелых яблок, и он обладает чудодейственной силой. Бытовали и рассказы о хранившемся якобы под склепом кладе, в поисках которого неоднократно совершались хищнические раскопки. Окончательно Б. К. был разграблен в последней трети XIX в.: в 1876 г. мумифицированное тело было вывезено в Москву, а в 80-х гг. владикавказские молокане, не найдя сокровищ, вылили в подземелье бочонок нефти и подожгли мавзолей (чеченское предание гласит, будто кладоискатели были истреблены градом и бурей).

Б. К. — весьма почитаемое «святое» место Северо-Кавказского региона. В начале XIX в. паломники, вернувшись из Мекки, привезли «священный» халат из белого полотна (вариант — из зеленого сукна), в который завернули останки «святого» Бек-Султана. Мавзолей тщательно оберегался: по инициативе местных жителей в 10-е гг. XX в. были проведены реставрационные работы (цементирование вокруг кровли, пола арки и надземной камеры; окраска внешних стен в голубоватый цвет). В засушливые годы у Б. К. совершались ритуалы-прошения о ниспослании дождя. Женщины приводили сюда больных детей для исцеления. В дни мусульманских праздников к мавзолею пригоняли скот, предназначенный для жертвоприношения. Считалось, что в склеп входить нельзя: по поверью, страшный ветер срывает всех, кто ступит туда ногой. Некоторые же из верующих спускались для молений в подземную камеру.

Лит-ра: *Ф. С. Гребенец*. Борга-Каш //Терские Ведомости. Владикавказ, 1913, № 224, 233, 234; *Л. Семенов*. Мавзолей Борга-Каш. Владикавказ: Ингушский Научно-исследовательский институт Краеведения, 1928; *М. М. Базоркин*. Борганы в Присунженской долине //Известия Чечено-Ингушского Республиканского музея Краеведения. Вып.10. Грозный, 1961, 130—143; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 129—131, 200—203.

Дж. М.

ал-Варрак, Йусуф б. Ибрахим б. Наср ал-Хафиз Абу-л-Касим ал-Баби (ум. между 1098 и 1104 гг.) — знаток *хадисов*, духовный глава общины шафи'итов в Баб ал-абвабе (Дербенте), *имам* мечети в квартале *(махалла)* Химс. Потомок сирийских переселенцев. Долгое время жил в Багдаде, много путешествовал. Ал-В. — автор самого раннего на Северном Кавказе богословского сочинения, автограф которого сохранился до нашего времени — Шарх аш-Шихаб. Рукопись сочинения относится к числу совершенно неизученных, поскольку была атрибутирована лишь сравнительно недавно. Шарх аш-Шихаб представляет собой комментарий на сборник *хадисов* Китаб аш-шихаб. Ал-В. написал также комментарий на «И'лам ас-сунан фи-шарх Сахих ал-Бухари» Абу Сулаймана ал-Бусти (ум. в 998 г.). Ал-В. получил также право *(иджаза)* на передачу трудов по *хадис*ам своего дербентского *шайха* Абу Исхака Ибрахима б. Фариса ал-Баби (ум. во второй половине XI в.), известного как Ибн Фарис; в свою очередь, последний получил это право от Абу Му'аммара ал-Муфаддала ал-Исма'или (ум. в 1040 г.), *ра'иса* Джурджана и внука шафи'ита Абу Бакра Ахмада ал-Исма'или (ум. в 982 г.).

Наиболее известный из учеников ал-В. — Абу Бакр Мухаммад б. Муса ад-Дарбанди (ум. в первой половине XII в.), автор одного из самых ранних на Кавказе суфийских сочинений — Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик. Из этого сочинения явствует, что ал-В. был привержен суфийским идеям.

Похоронен ал-В. на кладбище около цитадели Дербента.

Лит-ра: *ад-Дарбанди*. Райхан; *ад-Дургали*. Тараджим; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 59; *Аликберов*. Автореферат.

А. А.

Восточная Европа. В Европе от Урала до Карпат, приблизительно совпадающей с европейской частью бывшего СССР, основной ареал распространения ислама охватывал Северный Кавказ, Поволжье и Приуралье, Крым и Северное Причерноморье, включая степную зону. Были периоды, когда подавляющее большинство населения этого ареала составляли мусульмане. И поныне значительную его часть занимает компактно проживающее мусульманское население; кроме того, как следствие социальных

процессов и административных перемещений нового времени образовались мусульманские общины во многих городах и рабочих поселках, самая многочисленная — в Москве.

Мусульмане В. Е. принадлежат к следующим этноязыковым группам и народам:

Тюркские: татары казанские (вместе с мишарами), касимовские и астраханские (с подгруппами), татары крымские, татары белорусско-литовские, башкиры, кумыки, карачаевцы, балкар(ц)ы, ногайцы.

Абхазо-адыгские: кабардинцы, адыгейцы, абазины.

Нахско-дагестанские: чеченцы, аварцы (вместе с этническими группами анди, цезской и дидо), лезгины (вместе с табасаранами, рутульцами, агулами, цахурами), даргинцы, ингуши, лакцы.

Иранские: дигорцы (мусульманская часть осетин), таты (часть).

Сверх того в европейской части Российской Федерации, на Украине, в Белоруссии, Молдавии, Литве, Латвии и Эстонии дисперсно живут с недавних пор мусульмане из стран Закавказья, Средней Азии, ближнего и дальнего зарубежья.

Подсчеты количества мусульман в регионе весьма приблизительны и основаны на данных переписи населения бывшего СССР 1989 г. Суммарные оценочные цифры близки к 20—25 млн., отмечается тенденция к увеличению.

Те же народы и этноязыковые группы представлены в данном регионе к началу его исламизации, но их названия (этнонимы) были подчас иными, как и границы мест их обитания. Остальные народы В. Е. — славянские, балтийские, финно-угорские и так называемые северные — мало контактировали с исламом и не были затронуты его влиянием; исключение составляли случаи вхождения в мусульманскую общину отдельных индивидов, семей или родов. Необходимо также учитывать, что регион в целом был тогда периферийным, относительно редконаселенным, экономически и культурно слаборазвитым.

Ислам сменил в В. Е. в основном язычество; на Северном Кавказе и в Причерноморье, однако, жили небольшие группы переселенцев — христиан из Византии и евреев из Ирана, как были и этнотерриториальные группы, которые обратились в христианство.

Историко-хронологически выделяются по меньшей мере четыре периода, для каждого из которых ареал распространения ислама в В. Е., его статус и состав приверженцев различны.

1. Хазаро-булгарский период, от появления первых мусульманских общин в юго-восточном уголке Европы до 1240-х гг.

2. Ордынский период, от образования татаро-монгольской империи (или империи Чингис-*хана*) и выделения в отдельное государство ее западного *улуса* (*Улуса* Джучи, Белой Орды, Золотой Орды), включавшего в себя почти всю В. Е. (вместе с прилегающей частью Азии), до его распада и утраты политической самостоятельности теми мусульманскими государствами, которые возникли на его месте.

3. Российский период, от присоединения бывших мусульманских государств (каждого в разное время) к Московскому княжеству, Российскому царству или Российской империи до революций 1917 г.

4. Советский период с его постсоветским продолжением.

В ходе завоеваний VII в. арабы-мусульмане не смогли прорваться из Азии в В. Е. через горные и морские рубежи, хотя овладели пограничным городом-крепостью Дербентом еще в 653 г. Прибрежную полосу между Главным Кавказским хребтом и Каспием, по которой пролегал практически единственный путь к северу, занимали хазары, и мусульмано-хазарское противостояние длилось свыше двух столетий. Лишь однажды, в 737 г., полководец Марван б. Мухаммад (будущий *халиф*), нанеся поражение хазарскому *хакану*, совершил поход далеко на север от Дербента, захватил его столицу и дошел до «реки *сакалиба*» (Дона, видимо). Сообщение двух мусульманских авторов о том, что *хакан* при этом согласился принять ислам, не подтверждается последующими событиями. В конце VIII в. правящая верхушка Хазарского государства приняла иудаизм; некоторое влияние в Хазарии сохраняло христианство, а основная масса ее тюркского населения, смешанного с другими этносами Предкавказья, сохраняла языческие верования.

Дербент долго оставался опорным пунктом по защите стран ислама от вторжений хазар и базой для рейдов мусульманских отрядов против соседей-немусульман. К северо-западу от него была выстроена система укреплений, в которых были поселены сначала арабские воины из Сирии и Ирака. Они же стали активно проповедовать и насаждать ислам среди населения края, однако горские общины усваивали его медленно и трудно. Успешнее стал внедряться ислам в форме суфизма, который вбирал в себя элементы местных культов и верований, но и тогда процесс религиозного обращения занял несколько веков. Дербент продолжал служить главной базой пропаганды ислама и превратился, как и окружающие его укрепления, в суфийский центр обучения.

В Хазарии ислам распространился и утвердился постепенно мирным путем, благодаря непрекращавшемуся обмену товарами и людьми. Механизм обращения от нас сокрыт и не вполне понятен, имена инициаторов и проповедников остаются неизвестными, так как весь процесс слабо освещен в источниках. Мы имеем лишь сведения, относящиеся к хазарской столице — городу Атил, или Итил, в дельте одноименной реки (=Волга), конца IX—X в. В нем было много мусульманских купцов и ремесленников, соборная мечеть с *минаретом* и другие мечети со школами, где обучали Корану. Войско царя состояло главным образом из наемных мусульман-хорезмийцев численностью около

7 тыс., общее количество мусульман в городе один из авторов определил в 10 тыс., вероятно без учета войска.

Так же мирно обратились в ислам булгары, создавшие государство на реке Атил у впадения в нее Камы; Булгар испытывал культурные влияния, идущие из Хазарии и Хорезма, с которыми был тесно связан речным и караванным торговыми путями. Немногим позднее 903 г. датируется сообщение о том, что булгары — земледельцы, которые сеют пшеницу, ячмень и просо и в большинстве своем, как и их царь, исповедуют ислам, что у них есть мечети и школы, *муэдзины* и *имамы*. Спустя 20 лет пришло письмо этого царя к *халифу* с просьбой прислать кого-нибудь, кто наставил бы его в вере, преподал ему законы ислама, построил для него мечеть и воздвиг *минбар*, чтобы с него возглашалась молитва и *хутба* за *халифа*, и из Багдада в ответ было отправлено посольство. Хазарский царь пытался воспрепятствовать укреплению ислама в Поволжье, разрушил мечеть в г. Атил и казнил *муэдзинов*, однако около 965 г. Хазарии было нанесено военное поражение, которое положило конец самому существованию этого государства. Согласно русским летописям, это поражение нанес князь Святослав. Арабские историки сообщают, что на страну напали тюрки (гуззы?), хазары обратились за помощью к хорезмийцам, но те оказали помощь лишь на условии принятия ими ислама.

После исчезновения Хазарии с политической карты В. Е. исламизация Северного Кавказа, Поволжья и Кыпчакской степи (с середины XI в. главенство среди тюрок-степняков перешло к кыпчакам, и этот этноним заменил все прежде употреблявшиеся) усиливается, растет значение мусульманского Булгара. В конце X в. русские князья официально принимают христианство, и две мировые религии (опираясь на мощь *Халифата* и Византии) начинают исподволь соперничать в регионе. Однако мусульмане и христиане В. Е. в XI—XII вв. редко встречаются на поле брани, чаще мирно торгуют и общаются.

Как свидетельствует мусульманский проповедник из Гренады, который во второй четверти XII в. свободно перемещался по В. Е. и подолгу жил в Дагестане, Булгаре и Венгрии, город Саксин (на месте прежнего Атила) являлся тогда центром международной торговли, в котором мусульманами были и гуззы, и хазары, и булгары, и сувары, и арабы из Магриба. Жили там и русские и варяжские купцы.

Татаро-монголы руководствовались *ясой* Чингис-*хана* и не отдавали предпочтения ни одной из трех мировых религий, хотя охотно пользовались услугами их последователей и покровительствовали их священнослужителям. Однако, поселившись в степях В. Е., с ханской ставкой и столицей Сарай в нижнем течении реки Атил/Итил, они оказались меньшинством в плотном булгаро-кыпчакском, мусульманском окружении. Они стали переходить на тюркский (кыпчакский) язык и принимать ислам и практически растворились, дав всему населению Орды/*Улуса* имя «татары» и ханскую династию, право которой на власть долго считалось неоспоримым. Уже *хан* Берке (1257—1266) был мусульманином и, вступив в союз с мамлюкскими *султанами* Египта, воевал против татар-немусульман, владевших Ираном. Исламизация ордынцев завершилась при Узбеке (1313—1342).

Современники указывали, что к обращению в ислам *ханов* (Золотой) Орды подвигли конкретные *'улама'* из Египта, а народные предания поставили это позднее в заслугу суфийским *шайхам*. Кардинальная перемена в духовной ориентации правителя и знати благоприятствовала исламским общинам региона, улучшению их культурных связей с мусульманскими странами на юге; к этому периоду относится исламизация Северного Причерноморья и Крыма, дальнейшее увеличение обратившихся в ислам народов и территорий на Северном Кавказе, в Подонье, Поволжье и Приуралье, появление мусульманского анклава в Литве. Ислам в В. Е. достиг в XIV в. максимальных пределов своего распространения, и соответственно возросло число его приверженцев. При этом мусульманские власти Орды не понуждали иноверцев к обращению в ислам, даже не поощряли мусульманского миссионерства. Оставаясь верными принципу религиозной индифферентности, они поддерживали и православную церковь, предоставив ей ряд льгот.

К концу того же, XIV в. Московское княжество окрепло настолько, что смогло при идеологической поддержке церкви бросить вызов *хану* Орды и нанести поражение его войску в 1380 г. Через год московский князь был принужден вернуться к покорности, но и в дальнейшем стремление Москвы освободиться от данничества перед Ордой принимало форму христиано-мусульманского противоборства. Распри и междоусобицы претендентов на власть и поражение от Тимура (Тамерлана) привели к ослаблению Орды и дроблению ее на Казанское, Ногайское и Крымское ханства, а на Северном Кавказе образовались несколько небольших государств; в каждом из них развивалась местная мусульманская культура. В это же время Московское княжество объявило себя преемницей Византии, разрослось за счет подчинения других русских княжеств, неуклонно накапливало мощь и стало централизованным царством. Оно повело военное наступление на мусульманские государства, образовавшиеся в результате распада Орды; церковь при этом резко усилила антимусульманскую полемику и пропаганду, особенно после разгрома Казанского ханства и взятия Казани в 1552 г.

Включив в свой состав владения этого государства, христианская Россия превратилась в страну с крупной иноверческой общиной и встала перед необходимостью выработать свою политику в отношении мусульманских подданных. Она отвергла обычай Орды ограничиваться взиманием дани с

иноверцев, не вмешиваясь во внутреннюю жизнь их общины. Напротив, ее воеводы в единении с иерархами православной церкви задались целью искоренить ислам, разрушили множество мечетей и перебили их служителей. Исламской общине без организованного духовенства церковного типа, лишившейся теперь всякой защиты, оставалось лишь бороться за выживание во враждебном государстве. Естественно, она несла потери, людские и территориальные: знать и низшее военно-служилое сословие либо перешли на службу к русским князьям, либо сменили занятие, а земледельцев и скотоводов московитяне изгоняли с их земель.

За последующие три столетия Россия овладела всеми мусульманскими территориями в В. Е., и подобная ситуация повторялась снова и снова. Отступая перед надвигавшейся Россией, мусульманские государства (Ногайское, Крымское, северокавказские) уменьшались в размерах, слабели еще больше, наконец исчезали; с занятых русскими мест уходила и значительная часть аборигенного мусульманского населения. Оставшаяся его часть также со временем убывала, будучи либо вытесненной с земли пришлым, по большей части славянским, населением либо ассимилированной им под административным, пропагандистским и экономическим давлением русских властей и церкви. В итоге население В. Е. стало интенсивно меняться в религиозном и этническом отношении.

Уцелевшие мусульманские общины, в свою очередь, замыкались в консерватизме как средстве самосохранения, были вечно оппозиционными к российским властям, а при малейшей возможности восставали или поддерживали восстания русских переселенцев и казачества (П. Болотникова, С. Разина, Е. Пугачева и др.); после подавления несли новые потери. Та же оппозиционность делала их привлекательными для недовольных и гонимых, не желавших мириться с деспотией русского чиновничества и церкви, поэтому ислам в России и на ее границах не только постоянно терял приверженцев, но и приобретал неофитов.

При Екатерине II было завершено присоединение Крыма (1783 г.) и приняты меры, направленные на то, чтобы сделать Российскую империю покровительницей мусульманских подданных и интегрировать их наиболее активные слои в сословную структуру государства: татарским *мурзам* и башкирским старшинам предоставлены права дворянства (1784 г.), мусульманским купцам даны льготы (в торговле с Туркистаном, Ираном, Индией и Китаем), велено напечатать Коран в арабском оригинале (1787 г.), ослаблен запрет строить мечети, учреждено Оренбургское магометанское духовное собрание (ОМДС, 1788 г.). Тем самым после двух с лишним веков нетерпимости к исламу и суровых гонений Российское государство признало за мусульманской конфессией официальный статус и начало организовывать ее лидеров в подконтрольное ему духовное сословие (наподобие церкви). Эти меры способствовали улучшению взаимоотношений мусульман с властями. Духовные лица и торговцы из российских мусульман стали посредниками между Россией и ее мусульманскими соседями, налаживая всяческие связи и помогая ее продвижению в глубь Азии. Немалую выгоду получала Россия и от рекрутских наборов мусульман в армию и флот, где ради них были учреждены позднее специальные должности *мулл*, *ахунов* и *муэдзинов*, чтобы они наставляли и руководили исполнением молитв и обрядов. Мусульман стали допускать также в мещанское и купеческое сословия. Одновременно власти настойчиво продолжали политику крещения и русификации, поддерживая антимусульманскую пропаганду, которая формировала негативные стереотипы в отношении ислама в русском общественном сознании.

В начале 60-х гг. XIX в. Россия окончательно завоевала Северный Кавказ, сломив долгое и упорное сопротивление горцев, для которых ислам в форме мюридизма, развившегося на почве суфийских братств накшбандийа и кадирийа, был главной идеологической опорой, сплачивавшей их организационно и укреплявшей их воинственный дух. Суфийское учение братств йасавийа и накшбандийа пользовалось популярностью среди мусульман В. Е. с ордынских времен, однако его последователи были обычно склонны к компромиссам с властями. В XIX – начале XX в. суфизм послужил средством выражения консервативных устремлений широких слоев, которых не устраивали ни официальный бюрократизированный ислам, ни всякие новации и внешние влияния. В Поволжье выдвинулись суфийские лидеры, придерживавшиеся весьма противоречивых и путаных установок, например Багаутдин Ваисов (ум. в 1893 г.), *ишан* Зайнулла Расулев (ум. в 1917 г.).

В результате вынужденного или добровольного участия мусульман в разных сферах общественной и государственной жизни России среди них увеличивалось число знающих русский язык, через посредство которого они знакомились со светской русской и западноевропейской культурой и неизбежно подвергались ее влиянию. Каждый успех, достигнутый Россией на пути развития науки, техники, культуры и просвещения, сказывался в какой-то мере на ее мусульманском населении: среди него появлялись обученные солдаты и офицеры, технически грамотные рабочие и специалисты, нарождалась гуманитарная интеллигенция, в основном вышедшая из среды мусульманского духовенства, развивались школьное дело, книгопечатание, журналистика и реформаторское движение, подчас опережавшие аналогичные явления в остальном мусульманском мире.

Между консерваторами, возводившими в добродетель привязанность ко всему старому, привычному, традиционному, и «обновленцами»

(джадидистами) во второй половине XIX — начале XX в. разгорелась полемика, участники которой апеллировали к общественному мнению и к русским властям. Все это в значительной мере определило специфику «российского» ислама.

Исключительно сильный импульс пробуждению общественного сознания российских мусульман придали революционные события 1905 г. и последовавшие либеральные нововведения. Подлинный расцвет пережили мусульманские пресса и издательское дело, учреждены благотворительные организации и политические партии, действовала мусульманская фракция в Государственной думе. В годы войны, начиная с 1914 г., вся эта деятельность, способствовавшая десакрализации и политизации ислама, поутихла.

Новые надежды пробудили у российских мусульман две революции 1917 г., которые еще сильнее вовлекли их в общероссийские социальные процессы, развивавшиеся с ускорением. Однако действительный ход событий принес им тяжкие испытания: гражданская война трагически разделила мусульманские народы В. Е. между борющимися группировками, огненным смерчем прошла по Поволжью, Северному Кавказу и Крыму, погубив множество человеческих жизней и материальных богатств; лидеры исламских общин вместе со своими последователями были чаще всего на стороне тех, кто не мог принять идей атеизма и отрицания частной собственности, и потому были истреблены или выброшены за пределы Советской России; исход северокавказских и крымских мусульман был особенно велик.

Остававшееся на родине большинство мусульманского населения имело еще меньше возможностей выбирать собственный путь и влиять на свою судьбу, чем при царизме, так как было крайне слабо представлено в единственной правящей партии и ее руководящих органах, которые принимали и реализовали решения. Социальные эксперименты коммунистов сопровождались жесточайшими преследованиями верующих, в том числе последователей ислама, священнослужители которого вместе с тонким слоем политически и интеллектуально активных мусульман были уничтожены или нейтрализованы. Индустриализация и коллективизация разрушили извечную опору ислама — сельскую общину и городское торгово-ремесленное сословие. Смена арабского алфавита на латиницу и затем на кириллицу, запрет любых форм религиозного обучения и воспитания, как и публичного совершения праздников и обрядов, привели к утрате преемственности в передаче культурной информации, спонтанному отрыву нового поколения от традиций предков. Навязывание атеистического мировоззрения и военизированного советского образа жизни в условиях растущей зависимости человека от технологических и управленческих систем сделало даже соблюдение индивидуальных обязанностей мусульманина весьма затруднительным и предосудительным. Когда выстраивался тоталитарный большевистский режим со своим культом и обрядностью, ислам был ему особенно ненавистен. Парадоксально, однако, что вера в коммунистическую утопию, хотя ее прививали искусственно и принудительно, оказалась впоследствии весьма привлекательной для многих мусульман.

В годы второй мировой войны власти ослабили запрет на религию и разрешили открыть некоторые мечети, однако с приближением победы они обрушили на мусульманские народы В. Е. репрессии необычайной жестокости. Крымские татары, чеченцы, ингуши, карачаевцы и балкарцы были выселены из родных очагов и депортированы в азиатскую часть СССР. Значительное их число (от одной трети до половины) погибло, и соотношение мусульманского и немусульманского населения в В. Е. снова изменилось.

В условиях невиданной свободы вероисповедания постсоветского периода ислам в В. Е., как и всюду в СНГ, находится на подъеме, если судить по таким внешним показателям, как количество восстановленных, вновь построенных и строящихся мечетей, религиозных организаций, печатных органов и учебных заведений, число увлеченных идеями национального и религиозного возрождения, служителей культа, учащихся, совершающих *хаджж*, пишущих об учении ислама и исламском образе жизни, толкователей и переводчиков Корана. Находит выход накопившаяся энергия недовольства и протеста, распрямляясь словно сжатая пружина.

Ислам в В. Е. с самого начала был суннитским, господствующий *мазхаб* — ханафитским, оставаясь таковым по преимуществу на протяжении всего времени. Исключение составляет Дагестан, где первоначальное ханафитство сменилось в XII в. на шафи‘итскую школу права и богословия. Шиитская ветвь ислама представлена с XVII в. лишь небольшими группами населения в Южном Дагестане, испытавшем влияние Ирана и Азербайджана. Мистико-аскетическое учение (суфизм) в рамках суннитского ислама распространяли в Дербенте еще современники и ученики ал-Газали (ум. в 1111 г.), чьи произведения охотно читали и переписывали всюду и позднее. Среди тюркского населения Орды популярностью пользовались братства йасавийа и кубравийа, но с XV в. наибольший успех выпадает на долю *тарика* накшбандийа, а в Чечне находит признание *тарика* кадирийа. На почве двух последних, в условиях ожесточенного сопротивления русским завоевателям XIX в., в Дагестане и Чечне выросла особая локальная форма суфийского братства — мюридизм (от араб. *мурид* — «последователь», «ученик»).

Самые ранние культовые сооружения мусульман на территории В. Е. находились, естественно, в Дербенте (на границе Азии и Европы) и Южном Дагестане, г. Атиле/Итиле, Булгаре, однако не сохранились в первоначальном виде. Соборная мечеть

(*Джума*) в Дербенте построена, согласно поздней надписи, в 115/733-34 г., затем неоднократно капитально перестраивалась; древнейшей считают только каменную кладку нижних частей стен и внутренних столбов. К 779 г. относят постройку мечети в *ауле* Кумух Лакского района Дагестана. Надгробные и строительные надписи X—XII вв. обнаружены в ряде дагестанских *аулов*. На Северном Кавказе сохранились многие мусульманские культовые постройки более поздних веков, так как они были в основном каменными; наличие природного строительного материала сыграло свою роль. Река целиком смыла г. Атил/Итил, и ни одно его здание не сохранилось. Среди развалин Булгара X—XII вв. есть остатки здания мечети, а булгарские надгробные памятники относятся к XIII—XIV вв. В г. Старый Крым (бывш. Эски Крым, Солхат) стоят стены с перекрытиями так называемой мечети Узбека, самого раннего памятника мусульманской культовой архитектуры в Крыму. Множество мечетей, *мадраса*, суфийских обителей, мавзолеев, надгробий в крымских городах Кафе, Бахчисарае, Гезлеве, Карасубазаре и др. погибли или были преднамеренно разрушены. От Ханской мечети 1467 г. в г. Касимове сохранился *минарет*. Большинство культовых сооружений Казани и других поволжских городов и *аулов* представляли собой деревянные постройки и были разрушены при русском завоевании, сгорели в пожарах и т.п. По разрешению Екатерины II купцам Юнусовым в Казани воздвигнута каменная мечеть в 1767-71 гг. (ныне мечеть Марджани). Прочие культовые сооружения мусульман в России построены в XIX—XX вв. Свыше тысячи мечетей сооружены за последние десять лет и продолжают строиться.

Служители мусульманского культа в В. Е. обозначаются в письменных источниках обычными титулами, организационно они также ничем особенным не выделялись. Как подданные Российской империи, они впервые получили официальный статус духовного сословия (по аналогии с православной церковью) при Екатерине II: в 1782 г. был учрежден в Уфе *муфтийат*, а в 1788 г. — ОМДС с местопребыванием в Уфе; ему были подчинены все мечетские общины («приходы») России, исключая общины бывшего Крымского ханства, незадолго перед тем присоединенного к России. Отдельное Таврическое Духовное управление мусульман было образовано указом Николая I от 23 декабря 1831 г. В 1834 г. на Кавказе учреждены должности *муфтиев* мусульман-суннитов и шиитов. После присоединения областей Северного Кавказа их мусульманские священнослужители были непосредственно подчинены российским властям на местах.

Организационная структура мусульманского духовенства России принципиально не изменялась, но число «приходов» увеличивалось, в частности в гвардии и на флоте, в крупных городах. Само духовенство практически раскололось во второй половине XIX в. на сторонников нового в исламе (джадидисты — «обновленцы») и приверженцев старого (кадимисты — «традиционалисты»), воспроизводимого согласно обычаю и писаному слову (*таклид*); при этом численное соотношение быстро менялось в пользу «обновленцев». В 1905–1906 и 1914 гг. состоялись четыре съезда мусульман в Нижнем Новгороде и Петербурге, на которых предлагалось реформировать Духовное собрание, ввести выборность *муфтия* и заседателей суда, создать самостоятельные *муфтийаты* в Поволжье, Крыму, на Кавказе. Правительство поддержало консерваторов против джадидистов, обвиненных в панисламизме. Первые выборы *муфтия* на альтернативной основе состоялись лишь в мае 1917 г. на Первом Всероссийском мусульманском съезде в Москве, им стал видный богослов-джадидист Галимджан Баруди; тогда же было сформировано на выборной основе Духовное управление и избран Всероссийский Центральный мусульманский совет (распущен в начале 1918 г. в Петрограде). Второй съезд мусульман собрался в июле 1917 г. в Казани; там же одновременно прошел съезд мусульманского духовенства.

С 20-х гг. устанавливается контроль властей над мусульманскими Духовными управлениями, налагаются ограничения на исламскую религиозную жизнь и деятельность духовенства; за этим последовали репрессии: с конца 20-х гг. были закрыты тысячи мечетей, до 90 % *мулл* и *муэдзинов* лишены возможности вести богослужение, арестован весь состав Центрального духовного управления. С середины 30-х гг. по 80-е остатки мусульманского духовенства действовали либо под прямым надзором «органов», либо полулегально.

В годы перестройки и в постсоветское время заново формируется мусульманское духовенство, как из добровольцев без специальной подготовки, так и из молодежи, обучающейся в отечественных и зарубежных учебных заведениях. Заново выстраиваются и организационно-управленческие структуры в центре и на местах: съезд (*курултай*) мусульман — Духовное управление как его исполнительный орган (в 1993 г. перерегистрирован под названием Центральное духовное управление мусульман европейской части России, Сибири, Беларуси, стран Балтии) во главе с выборным *муфтием* — *мухтасибаты* во главе с *имамами-мухтасибами*, объединяющие мусульманские общины в границах республик, краев и областей. Однако централизованное управление делами всей исламской конфессии в федеративной России (притом не из ее столицы) и в некоторых европейских странах СНГ вступило в полосу кризиса, и наметилась тенденция к созданию региональных *муфтийатов*, независимых от ЦДУМ. Отдельные *муфтийаты* сложились в Башкортостане и Татарстане. В 1994 г. образовано Духовное управление мусульман Центрально-

Европейского региона России — Московский *муфтийат*. Конфессиональных исламских структур, независимых от ЦДУМ, насчитывается теперь свыше трех десятков. С целью объединения их усилий летом 1996 г. был создан Совет *муфтиев* России.

Преемственность всякой исламской общины обеспечивалась системой религиозного образования, обязательным элементом которой было обучение языку Корана, т.е. литературному арабскому; так было и в В. Е. Самые ранние известия об исламизации этого региона упоминают наличие школ (*куттаб*, *мадраса*) наряду с мечетями, помещения которых также использовались для преподавания, но нет сведений о какой-либо местной их специфике. Служители исламского культа, как правило, обучали детей и взрослых грамоте. Конкретные сведения о *мадраса*, в которых готовили духовных наставников, учителей и управленцев (*мулл*, *имамов-хатибов*, *муэдзинов*, *мугаллимов*, *мударрисов*, *кадиев*, *мухтасибов*, *мутавеллиев*), имеются для времени Екатерины II: в 1771 г. были открыты в Казани *мадраса* Апанаевская и Ахундовская, в 1780 г. — Амирхановская. Расцвет системы мусульманского образования в регионе приходится на конец XIX — начало XX в., когда соперничали «традиционалисты» и «обновленцы». Кроме большого числа начальных школ (*мектеб / мактаб*) среди *мадраса* повышенного типа выделялись крупные Мухаммадийа, Марджанийа, Касимийа, Амирханийа, Азимовская в Казани, Усманийа, Галийа, Хакимийа, Хасанийа в Уфе, Хусайнийа в Оренбурге, Иж-Буби в Вятской губернии. В Бахчисарае знаменитой была *мадраса* Зинджирлы, в которой Исмаил-*бей* Гаспринский впервые ввел новые методы обучения и новые предметы; по его примеру многие мусульманские школы России стали новометодными. Из учебных заведений этого типа вышла почти вся мусульманская интеллигенция, в том числе леворадикальная (она восприняла социалистические и коммунистические идеи, составила опору советской власти и почти целиком была ею истреблена). Российские власти усмотрели в них опасность, и с целью «противодействия татаро-мусульманскому влиянию» в 1910 г. было проведено Особое совещание, созванное П. А. Столыпиным, которое приняло решение запретить преподавание в них небогословских дисциплин.

Противоположного характера были решения советской власти о закрытии всех мусульманских учебных заведений, запрете религиозного обучения и замене его на светское, атеистическое.

В 90-е гг. учреждены несколько центров подготовки исламского духовенства: *мадраса* ЦДУМ в Уфе, Исламский университет в селе Медяны Нижегородской области, Высший исламский колледж Исламского центра Москвы и Московской области, *мадраса* при Исламском центре Дагестана в Махачкале, *мадраса* в Казани и ряд других.

Мусульмане В. Е. были потребителями религиозной литературы, созданной в других регионах на арабском и персидском языках. Местные авторы изредка писали комментарии на отдельные произведения или делали из них извлечения, обычно в учебных целях. Черты оригинальности были присущи лишь поэтическим творениям суфийского содержания на локальном варианте литературного тюркского языка. Опыты использования кавказских языков для изложения исламского учения относятся только к концу XIX — началу XX в. Библиотеки некоторых мечетей и *мадраса*, а также отдельных ученых нового времени, судя по их уцелевшим остаткам, содержали и старинные рукописные экземпляры, но происходят они из центров исламской учености на юге; местные же рукописи чаще всего представляют собой ученические копии и разного рода сборники смешанного содержания. Дело тут не только в плохой сохранности и сознательном уничтожении всего, что писано арабским алфавитом, но и в распространении печатной книги, сильно потеснившей рукописную. Первое издание Корана в арабском оригинале было осуществлено в типографии Шнора в С.-Петербурге в 1787 г. и повторено там же несколько раз, а затем ее оборудование перевезено в Казань и придано (из цензурных соображений) сначала Первой гимназии, позднее — Университету. Здесь печатали Коран, экземпляры которого расходились по всей России и за ее пределами. Кроме казенной учреждались позднее и частные типографии с конца XIX в. не только в Казани, но еще в Петербурге, в городах Поволжья, Крыма и Дагестана; выпускали они разнообразную мусульманскую религиозную литературу значительными тиражами из года в год вплоть до 1917 г. Татарский календарь, выходивший с 1857 г. в Казани, стал первым мусульманским периодическим изданием в России. В 1883 г. Исмаил-*бей* Гаспринский начал издавать в Бахчисарае газету Тарджуман, с 1905 г. число мусульманских газет и журналов увеличилось. С каждым годом они приобретали светский характер, в том числе даже официальный орган ОМДС Ма‘лумат махкама-йи шар‘ийа. В советское время вся мусульманская пресса сошла на нет.

Самые различные общественные движения и политические силы России, особенно в республиках и областях со значительным процентом мусульманского населения, пытаются ныне опереться на ислам.

Официально зарегистрированная в 1992 г. общероссийская (первоначально — общесоюзная) Исламская партия возрождения выступает за полноправное участие мусульман во всех структурах российской власти, представительной, исполнительной и судебной, за некий союз ислама с православием в составе единой и неделимой России; ее лидеры критически относятся к официальному мусульманскому духовенству.

Созданный в Москве Союз мусульман России поддерживает демократические

реформы, проводимые правительством страны.

В Казани была учреждена в 1991 г. Исламская демократическая партия, ставящая радикальную цель создания суверенного государства Татарстан.

В Уфе была учреждена в 1992 г. Всеисламская демократическая партия, объявившая целью создание Исламского демократического государства Булгартатар.

В Махачкале основана Исламская партия Дагестана, выступающая за государственное единство полиэтнического Дагестана в составе России.

В Белоруссии общество Ал-Китаб, созданное в 1990 г., занимается вопросами возрождения культуры белорусских мусульман.

Общероссийское мусульманское общественное движение Нур с его отделениями и татарские общественные центры (ТОЦ), созданные почти всюду в местах компактного проживания татар в европейских странах СНГ, способствуют возрождению некоторых мусульманских традиций в рамках решаемых ими задач развития национальной культуры.

Лит-ра: *Ланда*. Ислам; *Алов, Владимиров*. Ислам в России; *De Weese*. Islamization.

Ан. Х.

Восточный мавзолей в Булгарском городище (г. Булгар, Татарстан) — семейная усыпальница знатного булгарского рода, памятник булгарской монументальной архитектуры золотоордынского периода. Построен на рубеже XIII—XIV вв. напротив восточного фасада Соборной мечети в период завершения ее второй реконструкции. В начале XVIII в. В. М. был превращен в русскую церковь Св. Николая.

До реставрационных работ 1967-68 гг. утрачены каменный шатер, входной портал, декоративное убранство интерьеров. По проекту архитектора С. С. Айдарова были законсервированы руины портала, реставрирована часть облицовки фасадов, выполнен деревянный макет шатрового завершения. В 1982 г. реставрированы стрельчатые оконные проемы, на юго-восточной грани восьмерика цементным раствором выполнен макет ниши.

Сооружение относится к типу восточных шатровых усыпальниц с центричной композицией. Низкий четверик габаритами 10,8 х 10,8 м через тромпы (угловые срезы в верхней части ребер) переходит в восьмерик, перекрытый полусферическим куполом, над которым первоначально возвышался каменный шатер. Ныне вместо него устроен деревянный аналог.

На южном фасаде расположен дверной стрельчатый проем. Первоначально он был акцентирован большим порталом со стрельчатым проемом. Он выступал вперед на 2,4 м и создавал проход шириной 2,1 м. Сохранились руины портала. Другие грани четверика по осям прорезаны стрельчатыми окнами. На восточном фасаде четверика симметрично выложены два контрфорса (позднего происхождения). По граням восьмерика сохранились следы декоративных ниш, форма которых восстановлена на юго-восточной грани.

Мавзолей построен из белого известняка и частично облицован туфовыми блоками. Стены в интерьере были первоначально оштукатурены и украшены декоративными сталактитами на тромпах, окна имели обрамления.

В. М. по композиционному решению аналогичен среднеазиатским средневековым мавзолеям. По материалу и технике кладки, форме деталей схож с мавзолеями Закавказья и Крыма.

Лит-ра: *Айдаров, Аксенова*. Великие Булгары, 26—30.

Х. Н.

Габдрахимов (ʻАбд ар-Рахим), **Габдессалям** (ʻАбд ас-Салам, 1765—1840, Уфа) — религиозно-политический деятель, *муфтий* ОМДС. Высшее духовное образование получил в *мадраса* селения Каргалы (Сеитовский посад) Оренбургского уезда. С сентября 1799 г. — *имам* Оренбургской соборной мечети. В 1802 г. за преждевременное проведение праздничного богослужения был отстранен от должности Оренбургским магометанским духовным собранием. В 1803 г. мусульманская община г. Оренбурга вновь выдвинула Г. Г. на должность *имама* Второй соборной мечети, однако прибывший в город *муфтий* Мухамеджан Хусайнов отверг его кандидатуру. Во время церемонии открытия мечети между *муфтием* и Г. Г. произошла словесная перепалка. Прихожане поддержали опального *имама*, вследствие чего *муфтий* спешно покинул город. В 1805 г. по просьбе *хана* Малого *жуза* Айчувака и Оренбургского губернского правления Г. Г. был восстановлен в должности с присвоением звания *ахуна* (проповедника) и *мударриса* (преподавателя высшей школы).

Г. Г. часто выполнял дипломатические и разведывательные поручения правительства в Казахстане и Средней Азии. В 1823-24 гг. состоял членом комиссии по решению ордынских дел под председательством *хана* Ширгазы Айчувака. Тесному сближению Г. Г. с казахской знатью способствовало то, что *ахун* занимался обучением их детей в собственной *мадраса*. Все расходы на обучение и проживание детей казахских *ханов*, старшин оплачивала российская казна.

В сентябре 1825 г. указом императора Александра I Г. Г. был утвержден в должности *муфтия* — председателя ОМДС. При нем работа Духовного собрания стабилизировалась. Был полностью укомплектован штат, который к тому же в 1836 г. значительно расширился. Г. Г. был инициатором строительства зданий религиозного назначения в Уфе (Первой соборной мечети, вакфного дома и резиденции Духовного собрания). Он — автор брошюры Польза человеческого рода (1834), в которой изложил краткую историю медицины, доказывал ее

пользу и необходимость для человечества, утверждал, что «наука врачевания» по степени важности для человека находится на втором месте, уступая только богословию. Будучи *муфтием*, Г. Г. способствовал обучению башкир и тептярей в Казанском университете.

За службу Г. Г. был награжден указами Александра I и Николая I двумя золотыми медалями, двумя бриллиантовыми перстнями, золотыми часами и собольей шубой. Кроме того, он и его сыновья получили звание *тархана*.

Лит-ра: *Уметбаев*. В память столетия, 33; *Азаматов*. Духовное собрание, 5, 166–182.

Д. Аз.

ал-Гада'ири, Ахмад б. ал-Хусайн б. 'Убайдаллах аш-Ши'и (ум. в середине XI в.) — верховный судья *(кади ал-кудат)* Баб ал-абваба (Дербента). Его отец, Абу 'Абдаллах ал-Гада'ири (ум. в 1020 г.), — автор многих сочинений и духовный наставник таких известных представителей шиитского ислама, как Абу-л-'Аббас ан-Наджаши (ум. в 1058 г.) и Абу Джа'фар ат-Туси (ум. в 1067 г.). Выдвижению ал-Г. на столь важный пост *(кади ал-кудат)* способствовали Буиды, в своих политических целях поддерживавшие деятельность шиитов-имамитов. Братья ал-Г. также получили назначения в различных областях *Халифата*: 'Али б. ал-Хусайн вскоре после смерти отца переселился в Нишапур, поэтому все его потомки имели *нисбу* ан-Найсабури; следы 'Абдаллаха б. ал-Хусайна затерялись в Ширване.

Ал-Г. учился у своего отца вместе с ан-Наджаши. Долгое время он был духовным главой шиитской общины Дербента. Как *кади ал-кудат* ему подчинялись все судьи в Дербентском *эмирате*. «Райхан ал-хака'ик» Мухаммада ад-Дарбанди содержит сведения о том, что ал-Г. покровительствовал многим ученым, руководил *маджлисом* Абу Му'аммара 'Амра б. ал-Хасана ал-Баби, известного как Ибн ал-Маслама (ум. в конце XI в.).

Среди учеников и последователей ал-Г. особое место занимают его сыновья. Один из них — Абу Исхак Ибрахим (ум. в начале XII в.). По сообщению Мухаммада ад-Дарбанди, который учился у него в Дербенте, главным авторитетом для Абу Исхака, после его отца и деда, был литератор *(адиб)* Абу 'Абдаллах Мухаммад б. Тахир ат-Туси (ум. в 1120 г.), который, в свою очередь, учился в Багдаде у известного суфия Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 1021 г.). Второй сын ал-Г. — Абу Закарийа' Йахйа (ум. после 1098 г.) — также был наставником Мухаммада ад-Дарбанди. Оба сына ал-Г., которые обучались праву у местного шафи'ита Абу 'Абдаллаха ал-Хусайна ал-Лакзи, до конца своей жизни жили в Дербенте, занимая там должности квартальных судей. Третий сын ал-Г. — Абу Сулайман Да'уд ал-Факих — поселился в Мекке, а в свое время учился в Дербенте у Абу 'Абдаллаха ал-Лакзи, как и его братья.

Ал-Г. умер и похоронен в Дербенте, что подтверждается эпиграфическим материалом. Намогильная стела с эпитафией, ему посвященной, сохранилась и находится ныне в Махачкале.

Лит-ра: *ат-Туси*. Фихрист, 9; *ан-Наджаши*. Ар-Риджал, 54–55; *ад-Дарбанди*. Райхан; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 69; *Шихсаидов*. Эпиграфические памятники, 167–169.

А. А.

Галеевская мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры конца XVIII — XIX в., одна из крупнейших мечетей дореволюционной Казани, сохраняющая стилевые особенности фасадов периода строительства.

Двухэтажное кирпичное здание мечети построено в 1798 г. на средства купца Мусы Мамяша. Прихожане Г. М. образовали пятый по счету мусульманский приход в Казани, отсюда эта мечеть известна и как Пятая соборная. Ограда участка возведена в XIX в. из кованых ажурных решеток на каменных столбах с высоким цоколем.

Г. М. относилась к типу двухзальных с *минаретом* на крыше. В настоящее время после многократных перестроек это — протяженное прямоугольное в плане со скошенными углами в южной части и пристроем с северной стороны здание под многоскатной крышей. В конце XVIII в. были выстроены средняя часть мечети и примыкавший к ней с северной стороны более узкий по ширине вестибюльный объем в два окна. Залы освещались 9 окнами на продольных фасадах. На толстую поперечную стену между залами опирался восьмигранный трехъярусный *минарет* под шатром. Симметричное решение продольных фасадов, раскрепованных ризалитом в 5 окон, не соответствовало внутренней структуре зального объема. Ложный оконный проем, которым скрывалась толстая поперечная стена, располагался не по оси ризалита, как в мечети Иске Таш и других с аналогичным объемно-планировочным решением, а смещен от нее вправо. Основной молельный зал в первоначальном объеме мечети освещался пятью парами, второй — тремя парами окон. Ось симметрии боковых фасадов подчеркнута треугольной люкарной с полукруглым окном. Прямоугольные окна вписаны в плоские арочные ниши и завершены треугольными сандриками (над окнами нет первого этажа). Остальные окна второго этажа завершены полочкой на консольках, а первого этажа — полукруглыми сандриками. Вестибюльный объем и мечеть были покрыты двускатными крышами. Этажи разделены карнизом. По низу и выше окон протянуты полочки. Венчающий карниз декорирован зубчиками.

В 1882 г. по проекту архитектора П. И. Романова мечеть была расширена в южном направлении на средства купца И. С. Уразаева. В 1897 г. на средства купцов М. И. Га-

леева и И. Г. Иманкулова мечеть была расширена с южной и с северной стороны, покрыта многоскатной крышей, увенчана трехъярусным *минаретом* на прежнем месте и небольшой восьмигранной башенкой с шатровым завершением над южным пристроем. Помимо основного входа с северной стороны появился вход в южной части восточного фасада. Оформление фасадов пристроев было выдержано в стилевом единстве с фасадами первоначального объема мечети.

В 30-е гг. XX в. сломали *минарет*, башенку в южной части, произвели перепланировку этажей с пробивкой дверей на первом этаже и в *михрабе*. Интерьеры не сохранились.

С 10-х гг. и вплоть до 80-х гг. XIX в. службой в Г. М. руководили священнослужители из семьи Сагитовых — сторонники консервативного направления в общественной жизни татар. Они же учредили (в 1814 г.) приходскую школу (*мадраса*) со старометодным обучением. Последний *мулла* Г. М. из дома Сагитовых стал прототипом литературного героя сатирической повести Ф. Амирхана «Фатхулла Хазрет». В начале XX в. благодаря усилиям педагога-реформатора Г. Баруди (Галеева) приход (*махалла*) Г. М. становится центром общественно-политической активности татарской части Казани. Г. Баруди создает в приходе Г. М. крупнейшую новометодную школу — *мадраса* Мухаммадийа. После отстранения Г. Баруди от должности *имама-хатиба* Г. М. и руководителя *мадраса* эти обязанности исполнял его младший брат Абдурахман Галеев, учившийся в течение двух лет в Турции и Саудовской Аравии. До возвращения из ссылки Г. Баруди и восстановления его в должности старшего *муллы* Пятой соборной мечети (1913 г.) А. Галеев поддерживал в *мадраса* Мухаммадийа дух новаторства и новометодного обучения.

В начале XX в. в приходе Г. М. насчитывалось 690 душ мужского пола при 75 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 100—103, 133; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 118—119.

Х. Н.

Галийа (араб. ʻалийа — «высшая») — первое высшее мусульманское учебное заведение (*мадраса*) университетского типа в Башкирии. Открыто в октябре 1906 г. при Соборной мечети второго прихода г. Уфы по инициативе и под руководством известного педагога и богослова Зии Камали с целью подготовки религиозных и светских руководителей мусульманских общин с высшим образованием. С 1908 г. Г. помещалась в трехэтажном здании, построенном на средства прогрессивных купцов и других меценатов (Садри Назирова, Суфии Джантуриной и др.). В Г. принимались на основе экзаменов учащиеся средних и старших классов местных *мадраса*. Учебный курс был шестилетним и делился на трехгодичные (подготовительное и основное) отделения. В программе главное внимание уделялось изучению Корана, *хадисов*, мусульманского права, истории и философии ислама. Преподавание было поставлено на уровне богословских факультетов университетов в исламских странах. Кроме упомянутых предметов изучались языки (арабский, тюркско-татарский и русский), история, психология, педагогика, математика, физика, химия и т.д. Тем не менее по статусу и содержанию Г. оставалась полурелигиозной школой. От традиционных *мадраса* ее отличало не только и не столько повышенное внимание к рациональным знаниям, сколько осмысленное изучение его воспитанниками исламской религии на основе первоисточников — Корана и *хадисов*. К преподаванию привлекались лучшие педагогические силы Урало-Поволжского региона. Среди них — Х. Махмудов (мусульманское право), З. Кадыри (арабский язык и литература), Г. Ибрагимов (татарский язык и литература), Ф. Сайфи-Казанлы (история) и др. Школе был присущ демократизм внутреннего устройства. В ней впервые в крае начали устраиваться официальные литературно-музыкальные вечера, публичные лекции и спектакли, организовывались ученические кружки по интересам, хор, струнный оркестр, открыто выпускались ученические рукописные журналы на разных языках. Все это способствовало популярности *мадраса*. В эту школу тянулась жаждущая знаний молодежь не только из Урало-Поволжья, но и Крыма, Средней Азии, Казахстана, Сибири, Северного Кавказа. За первые 10 лет ее существования в ней обучалось 950 учащихся (*шакирдов*), из них 108 окончили полный курс. Среди ее выпускников — видные писатели и поэты, филологи и литературоведы, государственные деятели многих национальностей — башкиры, татары, узбеки, казахи, киргизы, адыгейцы и др. Превращение *мадраса* Г. в кузницу национальных кадров постоянно тревожило власти. Полиция не раз проводила в здании *мадраса* обыски и проверки, но ничего антиправительственного не находила.

Материальное положение школы было неустойчивым. Как и большинство местных *мадраса*, она не имела *вакфов* и содержалась на частные, нерегулярные пожертвования. Так, в 1915 г. местные купцы отказались материально поддерживать школу, обвинив Г. и ее *мударриса* З. Камали в подрыве «устоев». *Мадраса* выстояла только благодаря усилиям ее *мударриса*, а также моральной и материальной поддержке окрестных благотворителей. В 1913 г. в Г. насчитывалось 94 учащихся и 20 вольнослушателей. Обучение было платным (с 1911 г. около 60 руб. в год). В 1919 г. *мадраса* Г. была преобразована в светскую общеобразовательную школу второй ступени для башкир и татар.

Лит-ра: *Р. Утэбай-Кэрими, М. Мэhди*. Гыйлемhэм илhам чишмэсе // Кызыл тан.

1990; *С. Рахимов*. «Галия» мэдрэсэсе // Мэдрэсэлэрдэ, 114—128; *Р. А. Утябай-Карими*. Медресе «Галия» // БКЭ, 391; *Р. Утэбай-Кэрими*. «Галиэ» мэдрэсэhе // Ватандаш. Уфа, 1996, 2, 189—198.

Р. У-К., М. Ф.

Гаспринский (Гаспралы), Исмаил-*бей* (1851—1914, Бахчисарай) — татарский общественный деятель и публицист. Родился в деревне Гаспары (под Бахчисараем) в семье небогатого дворянина-прапорщика. Учился в *мадраса* (в Бахчисарае), в гимназии (в Симферополе), в кадетском корпусе (в Москве и Воронеже). В 1867 г. во время восстания греков против турецких властей на о-ве Кипр пытался выехать в Турцию и вступить добровольцем в турецкие войска, однако из-за отсутствия паспорта не сумел выехать из Крыма. Преподавал русский язык в *мадраса* Зинджирлы в Бахчисарае. В 1871 г. отправился в Париж, учился в Сорбонне, работал переводчиком в рекламном агентстве, секретарем И. С. Тургенева. Сблизился с французскими либералами, написал работу «Беспристрастный взгляд на европейскую цивилизацию» (Бахчисарай, 1885), в которой сделал попытку показать пути преодоления колониальной зависимости Востока от Запада. В 1874-75 гг. в Стамбуле писал корреспонденции для ряда петербургских, московских и одесских газет, был близок к младотуркам, находился под влиянием идей религиозного мыслителя и реформатора Дж. ал-Афгани. После возвращения в Крым работал учителем. В 1878 г. избран городским головой Бахчисарая. Сотрудничал в российских газетах, издал сборник статей по проблемам литературы и политики. Публиковался в газете Таврида (Симферополь), а также в других изданиях, главным образом на крымско-татарском языке. С апреля 1883 г. — редактор-издатель газеты Тарджуман («Переводчик») в Бахчисарае, первой мусульманской газеты в европейской России и до 1905 г. единственной для ее тюркских народов. Газета приобрела общетюркское значение, имела читателей далеко за пределами России, в том числе в Китае и Турции. Г. выдвинул идею культурного и национального единства всех тюркских народов России на основе «единства языка, мысли и действий» мусульман. Считая образование главным для национального возрождения мусульман страны, все свои усилия он направил на создание новых, реформированных начальных школ (*мектеб*) и *мадраса*. В своей школе, основанной в 1884 г. в Бахчисарае, ввел новый (звуковой) метод обучения арабскому алфавиту, включил в программу ряд светских предметов. Эта школа стала образцом для многих появившихся новометодных (джадидистских) учебных заведений в России и вне ее. Г. занимался книгоиздательством: наладил печатание Корана в Бахчисарае. Важной задачей России, по мнению Г., было налаживание дружественных отношений с Персией и Турцией. В 1904 г. он организовал профсоюз печатников в Бахчисарае — первый в России. В период революции 1905-07 гг. — один из организаторов двух крестьянских съездов Крыма, участник 1—3-го съездов мусульман, на 2-м съезде (январь 1906 г.) выступил против «классовых распрей», за «обеспечение культурного развития» мусульман. На 3-м съезде мусульман (август 1906 г., Нижний Новгород) избран в Президиум и ЦК партии Иттифак ал-муслимин, которая, по его мнению, должна была заниматься решением культурных и религиозных проблем мусульман и не вмешиваться в политику. С 1908 г. Г. издавал первый журнал для мусульманок Мир женщин (на крымско-татарском языке), готовил энциклопедию для мусульман России. В 1910 г. парижский журнал La Revue du Monde Musulman (Мусульманский мир) внес предложение о присуждении Г. Нобелевской премии мира.

Сочинения Г.: Русское мусульманство. Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881 (Ташкент, 1883); Русско-восточное соглашение. Мысли, заметки и пожелания И. Гаспринского. Бахчисарай, 1896; Из наследия. Симферополь, 1991.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 81—86; *С. Червонная*. И. Гаспринский. «Пантюркистская» идея в контексте межнационального согласия // Татарстан, 1991, № 6; *она же*. Идея национального согласия в сочинениях Исмаила Гаспринского // ОИ, 1992, № 2; *А. И. Куркчи*. Исмаил-бей Гаспринский // Дружба народов, 1991, № 12.

С. И.

Дагестан — республика в составе Российской Федерации. Делится на три историко-географические зоны — Горы, Предгорье и Плоскость. Включает две историко-этнографические области — азербайджано-лезгинский Юг и аваро-кумыкский Север. На 1996 г. 90,9% населения — мусульмане, 8,5% — христиане (в т.ч. 8,2% православных и небольшие общины армяно-григориан, католиков и протестантов), 0,6% — иудаисты.

К мусульманам относятся народы кавказской, тюркской и индоевропейской языковых семей. В первую входят следующие горские народы: аварцы (в 1996 г. 539,5 тыс. вместе с андо-цезскими народами и арчинцами), даргинцы (308,3 тыс. с кайтагами и кубачинцами), лезгины (231,7 тыс.), лакцы (98,0 тыс.), табасараны (87,2 тыс.), рутульцы (16,2 тыс.), агулы (14,9 тыс.), цахуры (5,9 тыс.) и чеченцы-аккинцы (92,1 тыс.).

Тюркские народы Плоскости и Предгорья — кумыки (250,3 тыс.) и ногайцы (30,7 тыс.), а также переселенцы XVI—XX вв. — азербайджанцы с терекеменцами (всего 82,3 тыс.), казанские и астраханские татары (5,5 тыс.).

Таты-мусульмане (11,5 тыс.) — индоевропейцы. Они были выселены в Предгорье Д. из Ирана при Сасанидах, а в 20—50-е гг.

XX в. почти полностью переселились в города Дербент, Махачкала, Буйнакск.

Исламизация Д. шла с Юга на Север и с Плоскости в Горы. На ее первом этапе (середина VII — X в.) арабы силой оружия обратили в ислам азербайджанцев, лезгин, табасаранцев, рутульцев и цахуров. На втором этапе (конец X — XVI в.) ислам распространяли местные миссионеры. В XI—XIII вв. мусульманами стали агулы и лакцы, а к концу XIV в. — арчинцы, кубачинцы, кайтаги и даргинцы, а также ногайцы. Кумыки и аварцы приняли ислам в XIV—XV вв., а андо-цезские народы и чеченцы-аккинцы — в XV—XVI вв. На третьем этапе (XVII — начало XIX в.) дагестанцы постепенно отошли от домусульманских обычаев (таких, как уступка жены гостю, отсутствие шаровар в женской одежде, употребление запретных для мусульманина еды и спиртных напитков и т. д.).

По статистике 1996 г., 86,7% населения республики — сунниты. Из них с глубокого средневековья к шафи'итам принадлежат почти все горские народы. Только чеченцы-аккинцы — ханафиты. Ханафитский *мазхаб* преобладает и среди тюркских народов — кумыков, терекеменцев, ногайцев и татар, у части дагестанских азербайджанцев и татов. Шииты составляют 4,22% жителей республики. К ним относятся большинство азербайджанцев и татов, часть цахуров и лезгины селений Куруш, Мискинджа.

По числу мечетей Д. издавна занимает первое место на Северном Кавказе. В 1913 г. здесь была 2021 суннитская мечеть (включая 354 пятничные мечети) и 35 шиитских (включая 2 пятничные). В период борьбы с исламом в 1923—1939 гг. почти все они были закрыты, часть разрушена. К 1985 г. в Д. осталось 27 действующих мечетей. С прекращением религиозных гонений в 1990 г. их начали быстро восстанавливать, и к осени 1992 г. действующих мечетей стало около 800, к весне 1995 г. — 1500, а к зиме 1996-97 г. — почти 1600. На пятничную молитву в селениях обычно сходятся все мужчины старше 14 лет.

Почитается несколько сотен святых гробниц, где проводят моления о дожде/солнце и *зикры*, раздают милостыню (садака). Это надгробия или мавзолеи кубической формы без окон (*худжра*), увенчанные деревянными шестами с белыми или разноцветными лоскутами. На Юге их назвают *пир*, на Севере — *зийарат*. В 30-е гг. XX в. часть из них была заброшена, но в 90-е гг. вновь восстановлена. По своему значению для дагестанских мусульман похороненные в них «святые»-*шайхи* образуют следующую иерархию:

— арабы-воители за веру VIII—XI вв.: Абу Муслим, которому приписывают исламизацию Д.; его сестра и «сподвижники» — легендарные правители селений Ахты, Кала-Корейш, Кумух, Хунзах, Чох, Чурдаф и др.; Калантар из Сирии, по преданию обративший в ислам лакцев, и др.;

— миссионеры X—XVI вв.: ал-Мандала; *шайх* Джунайд, распространитель шиизма в Южваге; Ханифа из Хазарии; Багдад Али; *пир* Баба-*хан* и *пир* Хасан из Шама; *хаджжи* Удурат из Мачада, Рутия из Хуштада и др.;

— мученики (*шахиды*), павшие в сражениях с «неверными» в VIII — начале XX в.: *эмир* Джум-Джум и 40 *шахидов* (*кырхлар*) Дербента; *пир* Хашим; «святые» кладбищ *шахидов* в селениях Карахала, Хунзах, Тинди; *имамы* XIX в. — Гази-Мухаммад, Хамзат-*бек*, *хаджжи* Мухаммад; шамилевский *наиб хаджжи* Мурад и многие другие;

— *суфии* и *'улама'* XIII — середины XX в.: *шайхи суфи* Дауд из Тпига, *пир* Сулейман из Лгар-Пиркента, Кули-*бек* из Дербента, Халифа из Курара, два *шайха* Ибрахима — из Ахты и из Орта-Стал, Амир из Мишлеша, Мухаммад из Ярага, Загалав-*дибир* из Хварши, Хусенияв из Гагатли, Умар-*хаджжи* из Анди, Узун-*хаджжи*, Али-*хаджжи* из Акуша и др.;

— юродивые и невинно убиенные: например, Айишгай и Гарибад из Шиназа, Камал-Башир из Чоха и многие другие; а также безымянные *шайхи*, имена и заслуги которых забыты, — чабаны/охотники из Заян Ярак, Рушун; «святые» из Аркита, Варта, Кванада, Лидже и других селений.

Кроме того, дагестанские мусульмане совершают паломничества к «святым» местам, до принятия ислама служившим языческими капищами. Обряды поклонения им в основном соответствуют поклонению «святым» могилам. К ним относятся:

— горы: Адалло-Шугельмеэр, Ахульго, Буцрах, Турчидаг (у аварцев); Бахарган (у ботлихцев); Чипир, Читырчаль (у дидойцев); Вацилла (у лакцев); Шалбуздаг и Цийкул (у лезгин, рутульцев); а также пещеры у селений Кужник, Мискинджа, Хустиль, Цилитль, Чурдаф и др.;

— камни (селения Гагатли, Хив и многие другие), некоторые из них считаются окаменевшими людьми (селения Зильдик, Мачада, Кумух, Чере, Чох) либо окаменевшей мечетью (селение В.Риквани);

— источники (селения Дюбек, Чох и др.) и озера (селения Ляхля, Кванада и др.);

— деревья («святой» ясень в селениях Вертиль, Хучни; Сеид-Мяхъв селения Хапиль; Исмаил-*пир* селения Яргиль) и «мечетские леса» селений Заян Ярак, Кванада, Ругуж, Чере, Шиназ и др.

Централизованная организация мусульман Д. была создана в 40-е гг. XX в. в форме Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК) в г.Буйнакске. Оно регистрировало мусульманские общины, утверждало и смещало *имамов* мечетей, разрешало споры между ними. Деятельность управления строго контролировалась властями республики и местным МГБ—КГБ.

В 1989—1990 гг. ДУМСК раскололось. Возникло Духовное управление мусульман Д. (ДУМД), в 1992 г., в свою очередь, рас-

павшееся по этническому признаку на аварский ДУМД, кумыкское и лакское Духовные управления (КДУ, ЛДУ, г.Махачкала), и даргинский *Казийат* (г. Избербаш). К 1997 г. из них сохранились КДУ (*муфтий* Б.Исаев) и аварское ДУМД (*муфтий* С.-М. Абубакаров). Их структура одинакова: совет ДУ организовывает *хаджж* и другие общедагестанские религиозные мероприятия. Совет *имамов* и Совет мечетей разбирают споры мусульманских приходов. *Муфтия* избирает Совет *'улама'*, который избирается Съездом мусульман.

Большим влиянием в религиозной жизни республики пользуются суфийские братства (*тарикаты*) накшбандийа и кадирийа. Суфизм, проникший в Д. с X–XII вв., получил политический импульс в XIX–XX вв. Накшбандийские *имамы* Гази-Мухаммад (1828–1832), Хамзат-*бек* (1833–1834), Шамиль (1834–1859), *хаджжи* Мухаммад (1877–1878) и Н.Гоцинский (1918–1925) возглавляли национально-освободительную борьбу горцев. В 1927 г. братства были запрещены, но не распались. В 90-е гг. возродилось до 40 отделений (*вирдов*) братств накшбандийа, кадирийа, а также шазилийа.

Региональному исламу противостоят традиционалисты-ваххабиты, появившиеся в республике в 70–90-е гг. XX в. Они выступают против почитания *шайхов*, культа «святых», использования талисманов, четок и ряда других обычаев. В ваххабитские общины входят от нескольких десятков до нескольких сотен человек. Они отмечены в Кизилюрте, Махачкале, Хасавюрте, Дербенте, среди дагестанцев Астрахани и в нескольких десятках горных селений.

У каждой ваххабитской общины есть свой *имам* (*амир*) и молельный дом/мечеть. Во главе ваххабитов Д. стоит Багаудин Мухаммад из селения Сантлада, *амир* астраханских традиционалистов — Айуб из селения Кванада. Точное число ваххабитов и их *амиров* в настоящее время не известно.

ДУМД и КДУ подчинены около 2200 *имамов* (*дибиров*) и *'улама'*. До репрессий 20–30-х гг. XX в., когда погибли десятки тысяч *'улама'*, мусульманское духовенство составляло 5% населения Д. (1913 г.).

Большинство дагестанских *имамов* получило религиозное образование в примечетных школах — начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*) и средних (*мадраса*). В 1913 в Дагестанской области было 755 *мадраса*, где училось 6727 *мута'аллимов*. В 1927 г. примечетные школы были запрещены, но *'улама'* многих горных селений (Акуша, Губден, Кумух, Урада, Хунзах, Хуштада и др.) продолжали тайно преподавать традиционный курс исламских наук. В постсоветском Д. восстановлены 600 прежних начальных и 25 средних школ, открыты курсы подготовки *имамов* при ДУМД и 11 исламских вузов. Однако общий уровень религиозного образования сильно упал. Лучше поставлено образование в ваххабитских *мадраса*, крупнейшие из которых находятся в Кизилюрте и Хасавюрте.

В основе местного исламского образования лежит изучение рукописей примечетных библиотек, которые удалось сохранить во время антимусульманских гонений. Книгопечатание в арабской графике, начатое в типографии М.-М. Мавраева в Темир-Хан-Шуре (более 220 богословских изданий за 1903–1917 гг.), уничтожено в 1927 г. Исламская печать 90-х гг. ограничивается изданием Корана и просветительских брошюр на русском языке, а также газет — Нур ул-ислам, Ассалам (орган ДУМД), Исламские новости, Путь ислама; ваххабитских Знамя ислама и Халиф. Издательство Сантлада печатает книги Абу-л-А'ла ал-Маудуди, Хурим Мурада, Хасана ал-Банны, главы местных ваххабитов Б. Мухаммада. Религиозная тематика затрагивается в местных теле- и радиопрограммах.

Центром исламского движения в республике является Север, где сосредоточено большинство восстановленных мечетей и *мадраса*. Отсюда исламский подъем не раз охватывал в XIX–XX вв. весь Д. Здесь в 1917–1925 гг. сложились первые исламские партии дагестанцев, основанные на идеях освобождения, панисламизма и пантюркизма. Среди них — Джамиат-ул-ислам, Иттихад ве ислам, «Истикляль» Али-*хаджжи* Акушинского, Фиркат-ул-Веджан, Урват-ул-Вуския, Дин Юлинда. Оппозиционные властям и преследуемые, к 30–40-м гг. все они распались.

В 1989–1994 гг. здесь возникли более умеренные партии и движения, выступающие за исламизацию Д. Это Исламская партия Д. (председатель С. Асиятилов), Джамаат ва аль-хурият, Единство и справедливость и Политико-экономическая партия, а также ваххабитские Жамаат-ул-муслимин (председатель Х. Хасбулатов) и Исламская партия возрождения (председатель А.-К. Ахтаев). В движениях, основанных в 1995–1996 гг., упор сделан уже на культурно-просветительскую деятельность. Это созданные дагестанскими политиками общероссийские объединения — Союз мусульман России (СМР, председатель Н. Хачилаев), Нур (1996) и аль-Исламия (председатель А.-К. Ахтаев).

С 90-х гг. стали быстро восстанавливаться культурные связи Д. с внешним мусульманским миром, прерванные в конце 20-х гг. Разрешен массовый *хаджж*, число участников которого в 1997 г. выросло до 12 тыс. При помощи Турции в Махачкале построена новая соборная (*джума*) мечеть. С участием исламских общественных деятелей Средиземноморья в Махачкале проведены Международный конгресс соотечественников (1992) и Конференция к 200-летию *имама* Шамиля (1997). Установлены контакты ДУМД, КДУ и СМР с исламским движением Ихх и накшбандийскими *шайхами* Турции. В исламских университетах Турции и арабских стран

учится несколько сотен дагестанцев, а в самом Д. ассоциация Ал-Хайрийа из ОАЭ создает исламские «центры знаний».

Лит-ра: *Н. Самурский.* Дагестан. Махачкала, 1925; *А. Бакиханов.* Гюлистан-Ирам. Баку, 1926; *Б. Маллачиханов.* О прошлом Аварии. Махачкала, 1928; *Г.-Э. Алкадари.* Асари Дагестан. Махачкала, 1929; *И. Ю. Крачковский.* Дагестан и Йемен //Сборник памяти академика Н. Я. Марра. М.-Л., 1938; *А. Н. Генко.* Арабский язык и кавказоведение //Труды 2-й сессии ассоциации арабистов. М.-Л., 1941; *В. А. Крачковская.* Арабская эпиграфика на Кавказе с 60-х гг. XIX в. до Октябрьской революции // ЭВ, IX, М.-Л., 1954; *М.-С. Саидов.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане //Ученые записки ИИЯЛ им. Г.Цадасы, 2, Махачкала, 1957; Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20—50-е гг. XIX в. Махачкала, 1959; *В. В. Бартольд.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира //Соч., II/1; *он же.* Дагестан //Соч., III; *он же.* Абу Муслим //Соч., VII; *А. Р. Шихсаидов.* Когда и как насаждался в Дагестане ислам. Махачкала, 1962; *он же.* Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969; *он же.* Эпиграфические памятники; *Лавров.* Эпиграфические памятники; *И. Ю. Крачковский.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избр. соч., VI; *Ш. М. Ахмедов.* К вопросу о распространении ислама в Дагестане //Вопросы истории Дагестана. Вып. II, Махачкала, 1975; Каталог арабских рукописей ИИЯЛ Даг. фил. АН СССР. Под ред. М.-С.Саидова. М., 1977; *Н. Г. Волкова.* Арабы на Кавказе //СЭ, 1983, № 2; *Джемаледдин Казикумухский.* Накшбандийский тарикат (ал-Адаб ул-марзия). Oxford, 1986; *Т. М. Айтберов.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990; *Д. Халидов.* Ислам и политика в Дагестане // Дагестан: этнополитический портрет. М., 1994; *А. В. Кудрявцев.* Ислам на Северном Кавказе //Постсоветское мусульманское пространство. М., 1995; *В. О. Бобровников, Р. А. Рамазанов.* Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана // Дагестан: село Хуштада. М., 1995; *В. О. Бобровников.* Ислам и советское наследие в колхозах Северо-Западного Дагестана // Этнографическое обозрение. 1997, № 5; *N. Khanikoff.* Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase //JA. P., sér. 5, 1862, 20; *A. Bennigsen, H. Carrere d'Encauese.* Une république soviétique musulmane: le Daghestan //RÉI, XXIII, 1956; *A. Bennigsen.* The Qadiriyah tariqat in North-East Caucasus: 1850—1987 // IC, LXII, 2—3, 1988; *он же.* Islam soviétique: le détonateur caucasien //Arabies. 19—20, 1988; *V. Bobrovnikov.* The Islamic revival and the national question in post-Soviet Daghestan // Religion, State and Society. 1996, 24, 2/3.

В. Б.

ад-Дарбанди, Мухаммад б. Муса б. ал-Фарадж Абу Бакр аш-Шафи'и ас-Суфи (ум. в первой половине XII в.) — крупный мусульманский теолог-аш'арит и мистик. Родился в квартале Химс города Баб ал-абваб (Дербент) между 1058 и 1068 гг. в семье переселенцев. Отец ад-Д. — Муса ал-Лаббад ал-Му'аддиб — был домашним воспитателем. В 70—80-х гг. XI в. ад-Д. обучался в Дербенте, Хумайдийи (совр. Гемейди), Арджиле (совр. Хелипенджик) и других поселениях «пограничной области» *(ас-сагр) Халифата.* В частности, «науку *хадиса*» *('илм ал-хадис)* он изучал под руководством Абу-л-Касима ал-Варрака (ум. между 1098 и 1104 гг.) в мечети своего квартала, шафи'итское право — у выпускника багдадской *мадраса* ан-Низамийа Абу-л-Хасана ал-Басри (ум. в конце XI в.) в соборной мечети Дербента и у Абу Мухаммада ал-Лакзи (ум. в конце XI в.), ученика известного багдадского *факиха* Абу-л-Касима ал-Исма'или (ум. в 1084 г.), в Курахе. Большую роль в формировании взглядов ад-Д. сыграли такие дербентские *шайхи*, как Абу Йа'куб Йусуф ал-Баби ал-Лакзи (ум. до 1089-90 г.), Абу Исхак Ибрахим ал-Гада'ири (ум. в начале XII в.), Абу Закарийа Йахйа ал-Гада'ири (ум. после 1098 г.) и Абу 'Абдаллах Маммус б. ал-Хасан ад-Дарбанди ал-Лакзи (приблизительно 1040—1110 гг.).

К суфизму ад-Д. приобщил вышеупомянутый Абу-л-Касим ал-Варрак. Более углубленное изучение суфийской науки он продолжил в *завийи* Абу-л-Хасана ал-Джурджани (ум. до 1098 г.) на окраине Дербента. В середине 80-х гг. ад-Д. отправился в традиционные странствия в поисках знаний *(рихла).* Долгое время он жил в Табаристане, там же, в Амуле, окончил *мадраса* ан-Низамийа. К началу 90-х гг., побывав в Мекке, Медине, Багдаде, Исфахане, Хамадане и других городах *Халифата*, возвратился в Дербент и основал в нем собственное «собрание» *(маджлис).* В начале 1098 г. ад-Д. был вынужден покинуть Дербент из-за изменения общественно-политической обстановки в городе. На чужбине он написал главный труд своей жизни — Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей») — наиболее значительный из дошедших до нас памятников раннего суфизма на Кавказе, в ту пору северной периферии *Халифата*. Сочинение, известное в единственном списке 1342-43 г., написано на рубеже XI—XII вв. в жанре энциклопедического словаря и представляет собой свод суфийских теоретических (доктринальных), практических (обрядовых) и специальных (технических) терминов, общеисламских понятий, используемых мистиками и соответствующих их мировоззрению и религиозной практике, а также морально-этических категорий, составляющих суфийский *адаб* — своеобразный кодекс правил, норм и обычаев мистиков.

Ад-Д. жил в период формирования суфийской идеологии и кодификации практики мусульманского мистицизма, предшествовавший появлению первых структурно оформившихся суфийских братств. Он был знаком со многими выдающимися людьми своей эпохи, в том числе и с ал-Газали, творил в той же духовной среде, что и его знаменитый современник. Среди непосредственных наставников ад-Д. — верховный судья Табаристана и руководитель *мадраса* ан-Низамийа в Амуле Фахр ал-ислам Абу-л-Махасин ар-

2 — 3985

Руйани (уб. в 1108 г.), популярный аш'аритский проповедник Абу 'Абдаллах ал-Бакри (ум. в 1105 г.), известный хорасанский поэт Абу-л-Музаффар ал-Абиварди (ум. в 1113 г.), преподаватель *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде Шамс ал-ислам 'Имад ад-дин ал-Кийа ал-Харраси (ум. в 1110 г.), *имам* мечети ал-Мансура в Багдаде Джа'фар ас-Сарраж (ум. в 1106 г.), авторитетный *мухаддис* Ибн ал-Кайсарани (ум. в 1113 г.), один из разработчиков ханафитского *мазхаба* в Мавараннахре Шамс ал-а'имма ас-Сарахси (ум. в 1096-97 или 1107 г.), автор знаменитого «Китаб ал-фирдаус» Ширавайх б. Шахридар (ум. в 1115 г.) и др.

У ад-Д. были свои ученики и последователи в различных областях *Халифата*. Среди первых — Абу Джа'фар Мухаммад б. Аби-л-Касим ат-Табари (ум. в 1131 г.), впоследствии видный деятель шиитского ислама, заслуживший почетное прозвище «Опора религии» (*'Имад ад-дин*). Последователем морально-этических взглядов ад-Д. был известный в мусульманском мире традиционалист-шафи'ит Абу Тахир Ахмад б. Мухаммад ас-Силафи ал-Исфахани (ум. в 1180 г.), для которого Ибн ас-Саллар, влиятельный *вазир* египетского *эмира* аз-Захира, построил в Александрии в 1151 г. *мадраса*, впоследствии названную его именем. Дом ад-Д. в Дербенте посещали многие видные ученые, среди которых вышеупомянутый ас-Силафи, ученик знаменитого захирита Ибн Хазма (ум. в 1063 г.) Абу 'Абдаллах Мухаммад ал-Хумайди (ум. в 1095 г.) и др.

Ад-Д. был сторонником символико-аллегорического толкования Корана (*та'вил*). Не отвергая общеисламские традиции как таковые, он объективно несколько ограничивал сферу их применения, частично сводя их к традициям суфизма, которые сами по себе были синкретичными. Он не просто следовал традиционному толкованию суфийских терминов, но вводил в традицию новые элементы, главным образом путем включения в нее местного материала. Тем самым ад-Д. обогатил суфийскую традицию, приблизил теоретические положения мусульманского мистицизма к духовным запросам современников и насущным требованиям времени. В этом, пожалуй, и заключается главная ценность Райхан ал-хака'ик с точки зрения развития традиций суфизма, а в более широком смысле — и мусульманской религиозно-философской мысли в целом.

Подчеркивая принадлежность суфийских ценностей к общеисламскому духовному наследию, ад-Д. доказывал «правоверие» суфизма того направления, к которому он сам принадлежал. Тем самым он объективно сделал очередной после Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1071 г.) шаг на пути сближения рационалистического направления мистицизма, восходящего к ал-Джунайду (ум. в 910 г.), и суннитского «правоверия». В этом смысле он выступил как идейный предшественник ал-Газали. Творчество ад-Д. показывает, что философия ал-Газали — не случайное явление в истории ислама: она подготовлена всем ходом предшествовавшего развития мусульманской религиозно-философской мысли.

Анализ Райхан ал-хака'ик позволяет на примере одного региона проследить действие более общих закономерностей развития ислама. В частности, подтверждается вывод о том, что широкое внедрение мусульманской идеологии на Северном Кавказе происходило в форме суфизма. Выявленный на основе сведений источника механизм исламизации региона показывает, что процессы, происходившие на периферии *Халифата* на ранней стадии распространения ислама, во многом были схожи. Труд ад-Д. представляет особую ценность для понимания процессов формирования локальных форм ислама на Кавказе, диалектического взаимодействия общеисламских и суфийских приоритетов на окраине мусульманского мира (*дар ал-ислам*), а в конечном счете — самого механизма функционирования ислама как целостной идеологической системы.

Лит-ра: *ад-Дарбанди.* Райхан; *ад-Дургали.* Тараджим; *Аликберов.* Автореферат.

А. А.

ал-Джазба — психотехнический термин практического суфизма, означающий «путь божественного привлечения» и существующий наряду с «путем обучения» (*ас-сулук*). Ал-Дж. не встречается в Коране ни в этой, ни в какой-либо другой из однокоренных форм. Детально этот термин, скорее всего, был разработан в трудах последователей учений братьев ал-Газали: Абу Хамида ал-Газали (1058—1111) — в теоретическом плане и Ахмада ал-Газали (ум. в 1126 г.) — в практическом. В первую очередь это касается основателя самостоятельной школы, оформившейся позднее в суфийское братство ас-сухравардийа, Шихаб ад-дина Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (1145—1234-35), который, будучи выдающимся практиком, дал в своих сочинениях ('Авариф ал-ма'ариф и др.) обстоятельное толкование многих психо-технических терминов суфизма, так или иначе вошедших потом в обиход различных братств.

По сути, ал-Дж. означает опосредованный (через здравствующего *шайха*) или прямой (персонифицированным духом) духовный захват (*ат-тасарруф*) мистика божественным, происходящий благодаря установлению между ними духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) во время духовно-вербального общения (*ас-сухба*, перс. *сухбат*), при котором он теряет собственную волю (*ихтийар*), пребывая в неконтролируемом им экстатическом состоянии (*хал*) и наблюдая (*мушахада*) откровения (*мукашафат*) божественного мира.

По степени совершенства мистики подразделяются на привлеченных исключительно божественным (*ал-маджзуб ал-муджаррад*) и на абсолютно самостоятельно идущих по мистическому пути (*ас-салик ал-муджаррад*),

духовные и практические усилия которых, реализуемые в каждодневных психотехнических упражнениях (*зикр*, *хатм*, *сама*‘ и др.), всецело направлены на поступательное движение от стоянки (*макам*) к стоянке с целью установления духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) с божественным (на начальных этапах обучения *салика* установление такой связи опосредуется через *шайха*). Однако отдельно обе эти степени постижения мистического знания не являются достаточно высокими, поскольку если в первом случае безвольно привлеченный божественным не будет знать, как достичь того же самого результата самостоятельно и как обучить этому, то и во втором случае не испытавший ал-Дж. не будет наверняка знать, к чему стремиться на своем пути обучения. Поэтому существуют следующие две степени, сочетающие *ас-сулук* с ал-Дж., и наоборот: для мистиков, идущих путем обучения и непрерывно испытывающих божественное привлечение (*ас-салик ал-мутадарик би-л-джазба*), и испытавших божественное привлечение и непрерывно идущих по пути обучения (*ал-маджзуб ал-мутадарик би-с-сулук*). Последнее сочетание в прохождении мистического Пути считается наиболее совершенным, т.к. в начале благодаря ал-Дж. мистик видит и познает то, к чему он должен прийти самостоятельными усилиями.

Данный вид сочетания ал-Дж. с *ас-сулук* получил широкое распространение в практике привлечения учеников *шайхами* среднеазиатской школы х^{в}аджаган, а затем — *шайхами* братства накшбандийа, которые определили его как «включение окончания [пути] в [его] начало» (*индирадж-и нихайат дар бидайат*). Этот вариант прохождения мистического Пути давал основание *шайхам* братства, отражающим божественное, как в зеркале, в своих отполированных сердцах, быть посредниками (*васита*) в духовной связи и «охотиться» (*сайд*) на наиболее способных учеников в самых людных местах: на улицах, базарах и т.п. Таким образом в школу и братство были привлечены многие незаурядные личности: Авлийа’ Кабир — *шайхом* ‘Абд ал-Халиком ал-Гидждувани (ум. в 1220 г.), *сайийд* Амир Кулал ас-Сухари (ум. в 1370 г.) — Мухаммадом Баба-йи Саммаси (ум. в 1340 г.), ‘Ала ад-дин ‘Аттар (ум. в 1400 г.) — Баха’ ад-дином Накшбандом (1318—1389) и др.

Весьма часто опосредованное через *шайха* привлечение ученика заканчивалось инициацией (без испытательного срока) последнего уже при первых встречах с *шайхом*. При этом ученик получал «второе рождение» (*виладат-и санийа*) и становился «духовным чадом» (*фарзанд-и ма*‘*нави*) инициировавшего его.

При прямом привлечении и инициации ангелом, «святым» или духом почившего *шайха* ученик именовался *увайси*, по имени йеменского современника Пророка Увайса ал-Карани, инициированного духом Мухаммада (по одной из версий, после его смерти). Такого рода привлечение и инициация не требуют физической встречи и могут происходить при сколь угодно значительных разрывах в реальном времени между житием инициирующего и инициируемого. Однако *увайси* не может считаться полноценным мистиком, не пройдя курс обучения у здравствующего *шайха*.

Типологические черты ал-Дж. можно проследить в вариантах пророческого призвания Мухаммада. Вполне очевидно, что сходные особенности привлечения божественным наличествуют и в других конфессиях.

Лит-ра: *ас-Сухраварди*. ‘Авариф, 181—216; *Кашифи*. Рашахат, 91, 283; *Акимушкин*. Ас-Сухравардийа // ИЭС, 215—216; *Хисматулин*. Практика, 36—63; *R. Gramlich*. Die Gaben des Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardi (‘Awarif al-ma‘arif). Wiesbaden, 1978, 89—106; *Ter Haar*. The Naqshbandi Tradition in the eyes of Ahmad Sirhindi //Naqshbandis, 86, 88; *Meier*. Zwei Abhandlungen, 245; *R. Gramlich*. Madjdhub // EI, NE., V, 1029.

А. Х.

Дудалань (Дудов), **Айсандыр** (известен как *шайх* ‘Абдуллах Бухарачи, ‘Абдул-Кады, Халал, Карт-Баба и т.д., ок.1620 — ок.1735) — выдающийся карачаевский религиозный и общественный деятель, поэт, один из первых проповедников ислама в Карачае и Балкарии. Родился в *ауле* Хурзук Большого Карачая в семье карачаевских князей Дудовых. Был женат на дочери Эльбуздука Крымшамхалова (известен по русским документам 1639 г. как могущественный князь Карачаевской Кабарды). Учился в Бухаре (отсюда его прозвище Бухарачи, ал-Бухари), где выучил арабский язык, получил основательное духовное образование в рамках суннитской традиции. Есть основания полагать, что в Бухаре он приобщился к мистицизму и стал *шайхом* одного из суфийских братств.

Вернувшись на родину, Д. А. развернул активную проповедническую деятельность по искоренению язычества и утверждению ислама в Карачае и Балкарии. С его именем связывают постройку в *ауле* Карт-Джурт (на месте языческого святилища) первой в Карачае мечети и основание первых мусульманских школ, где обучали арабской грамоте. Считается, что он был первым *кади* Карачая, возможно и Балкарии.

Д. А. активно участвовал в общественно-политической жизни народов Северного Кавказа. Несколько раз в конце XVII — начале XVIII в. он содействовал мирному разрешению конфликтов между Кабардой и Карачаем. В 1715 г. он участвовал в качестве третейского судьи в урегулировании земельного спора между Крымом, Кабардой и горскими обществами Балкарии.

Д. А. известен и как крупнейший поэт Карачая и Балкарии своего времени. До нас дошли его высокохудожественная этико-философская поэма Карт Бабаны сезю («Слово старого мудреца»), прекрасные переложения на карачаево-балкарский язык

2*

известных средневековых восточных поэм Тахир и Зухра, Нур-Мухаммад, Лайла и Маджнун и др. С его именем связывают авторство первой карачаевской мусульманской поэмы Иман-Ислам («Вера-Ислам»), в которой на доступном языке изложены основы исламского вероучения, и популярной трилогии «Рождение Пророка», «Вознесение Пророка», «Смерть Пророка», написанной в форме религиозной поэмы. Авторство этих произведений некоторые исследователи приписывают другим известным карачаевским и балкарским поэтам — Исмаилу Акбаеву, Кязиму Мечиеву, Исмаилу Семенову и т.д.

Д. А. стал основоположником нового жанра в карачаево-балкарской поэзии — религиозных поэм-песен (*зикирле* — от араб. *зикр*), рецитация которых составляет непременный элемент ритуала *маулидов*. Традиционно *маулид* (араб.) — праздник рождения Пророка, однако в ритуальной практике карачаевцев он устраивался по поводу разных знаменательных событий. В настоящее время практика *маулидов* закрепилась как часть ритуала поминок, во многом отражая местную специфику ислама.

Д. А. умер в Карачае в 115-летнем возрасте, предполагаемых мест его захоронения несколько — в Кубанском и Тебердинском ущельях. Предполагаемая могила в Теберде — место паломничества (*зийарат*) мусульман со всего Северного Кавказа. В народной памяти сохранилась песня-панегирик в честь Д. А.

Значение Д. А. выходит за национальные рамки — его почитали на всем Северном Кавказе, а произведения, написанные на *тюрки*, были популярны у тюркских народов Кавказа и Поволжья.

Лит-ра: *Н. М. Кагиева*. Дерс китаб. Черкесск, 1996.

Т. У.

Закабанная мечеть в Казани — памятник татарской культовой архитектуры в стиле романтического модерна с восточномусульманскими мотивами. Расположена на восточном берегу оз. Кабан, по которому она названа. Мечеть построена на народные средства (архитектор А. Е. Печников) в 1926 г. (или в 1924 г.) в честь 1000-летия принятия ислама в Среднем Поволжье (отсюда ее другое название — Юбилейная).

З. М. относится к типу однозальных антресольных мечетей с *минаретом* над входом. Особенность композиционного решения мечети заключается в угловом примыкании *минарета* к прямоугольному в плане двусветному объему мечети с закругленными углами и полукруглым выступом *михраба* на южном фасаде. Вход в мечеть — на восточном фасаде прямоугольного яруса *минарета*. Через тамбур в *минарете* попадаем в вестибюль и молельный зал, в левой части которого на трех колоннах располагались антресоли. Лестница на антресоли — в правой части вестибюля. Зал освещался высокими стрельчатыми окнами и квадратными окнами второго света. Простенки окон раскрепованы лопатками и под карнизом украшены аркатурным фризом. Над карнизом лопатки венчают ступенчатые аттики. Высокий четверик *минарета* по углам раскрепован лопатками и по периметру карниза увенчан аналогичными аттиками. Более узкий восьмигранный ствол *минарета*, выступающий над четвериком, переходит в цилиндр светового фонаря с круглым балконом на кронштейнах. Стрельчатый купол с резным карнизом венчает *минарет*. Стрельчатые порталы, архивольты окон, ступенчатые и криволинейные наличники окон, аркатурные пояски в сочетании с формами *минарета* формируют своеобразный облик мечети с мотивами арабо-мавританской средневековой архитектуры в модерновой интерпретации. Сочетание красно-кирпичных стен с оштукатуренными деталями и керамическими вставками зеленого цвета дополняет общую картину.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 156—157.

Х. Н.

Ибрагимов, Габдерашид (ʻАбд ар-Рашид, 1857—1944) — татарский богослов, общественно-политический деятель и миссионер. Родился в г. Тара Тобольской губернии, образование получил в сельских *мадраса* Тобольской и Казанской губерний. В 1879-85 гг. продолжил учебу в Медине, Мекке и Стамбуле. С 1885 г. — *имам* соборной мечети г. Тара и преподаватель (*мударрис*) городской *мадраса*. В 1892 г. он был избран заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания, но в 1894 г. оставил эту должность и уехал в Стамбул, где опубликовал книгу «Утренняя звезда». За резкую критику русификаторской политики царизма по отношению к мусульманам эта книга была запрещена в России, но распространялась нелегально.

В 1897—1900 гг. И. Г. совершил длительное путешествие по странам мусульманского Востока и Европы, а по возвращении в Россию развернул активную общественно-политическую деятельность: в С.-Петербурге начал издавать периодический сборник Миръат, выпускал газету Ульфат, еженедельник ат-Тилмиз (на араб. яз.), журнал Наджат. В 1905—1906 гг. принимал участие в работе съездов партии Иттифак ал-муслимин, разрабатывал ее программные документы. В 1907 г. газета Ульфат за антиправительственное содержание опубликованных материалов была закрыта, а ее редактор предан суду. И. Г., однако, покидает Петербург, странствует по разным регионам России и зарубежья, а в 1908 г. отправляется в длительное путешествие по странам Юго-Восточной Азии. В Японии он знакомится с принцем Ито, с высокопоставленными чиновниками, выступает с лекциями об исламе. В 1909 г. в Токио по инициативе И. Г. создается Исламское торговое общество, поставившее перед собой цель распространить

ислам среди японцев. Результатом этого путешествия стали путевые очерки, изданные в газете Байан ал-хакк (в Казани) и отдельной книгой в Стамбуле. В этой книге практически впервые были подняты насущные проблемы мусульман в странах Юго-Восточной Азии, что принесло ее автору известность в мусульманском мире.

В 1911 г., во время войны Италии против Турции за захват ее североафриканских владений, И. Г. тайно приезжает в Триполи на помощь сражающимся мусульманам, борется за объединение мусульманских организаций для оказания вооруженного сопротивления. В годы первой мировой войны он участвовал в акциях, защищавших интересы австро-германского блока, в который входила Турция.

В 1917-21 гг. И. Г. находился в России и возлагал надежды на Советскую власть в решении проблем мусульманских народов. В 1922-33 гг. он жил в Турции, а с 1933 г. до самой смерти — в Японии. В 1937 г. в Токио завершается строительство соборной мечети, предпринятое по инициативе И. Г. В этой мечети он исполнял обязанности *имама-хатиба* и выступал активным проповедником ислама в Японии. В 1939 г. ислам был официально признан в Японии одной из действующих в стране религий.

И. Г. умер в Токио и похоронен на мусульманском кладбище недалеко от города.

И. Г. — один из самых активных мусульманских миссионеров первой половины XX в., религиозный деятель, пытавшийся привлечь внимание мировой общественности к проблемам мусульманских народов, ратовавший за просвещение мусульман, за реформирование Российского государства.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, [187—189].

Р. М.

Иж-Буби (Иж-Боби) — приходская школа (*мадраса*) в селе Иж-Бобья (Иж-Бобино, Вятская губерния, Татарстан), открытая в 1881 г. *имамом* Иж-Бобьинской мечети Г. Нигматуллиным. Новый этап в истории сельской *мадраса* начался в 1895 г. и был связан с педагогической деятельностью детей *имама* — Губайдуллы ('Убайдуллаха) Буби (1866—1938), выпускника естественного факультета Стамбульского университета, продолжившего образование в Сорбонне, в лаборатории Паскаля, Габдуллы ('Абдуллаха) Буби (1871—1922), получившего богословское образование в Турции и Саудовской Аравии, и Мухлисы Буби (1869—1937), основательницы женской *мадраса*, впоследствии (1917 г.) — заседателя (*кази*) Духовного управления мусульман России. Братья Буби реорганизовали *мадраса*, превратив ее в новометодное учебное заведение. В своей преподавательской и публицистической деятельности руководители И.-Б. не только отрекались от старой схоластики, как это делали преподаватели других новометодных *мадраса* (Мухаммадийа, Хусайнийа), но и стремились приспособить ислам к светской культурной жизни. Провозглашая Коран источником культуры, они прибегали к его широкому толкованию. В этих вопросах 'Абдуллах Буби был последователем египетского богослова-реформатора *шайха* Мухаммада 'Абду (ум. в 1905 г.), с которым он встречался в Каире.

Мадраса И.-Б. стала одним из популярных среди поволжских татар образовательных центров, куда приезжали учиться из Сибири и Туркистана, несмотря на отдаленность селения Иж-Бобья от водных и железнодорожных путей. Большое внимание братья Буби уделяли преподаванию в *мадраса* светских дисциплин: помимо языков (арабского, турецкого, французского), турецкой литературы, всеобщей истории изучали точные науки (математику, физику), химию. Преподавание велось на турецком и татарском языках. При школе имелись классы русского языка. Вместе с тем во взглядах и деятельности преподавателей И.-Б., прежде всего самих братьев Буби, иногда проскальзывали панисламистские и пантюркистские тенденции, что, естественно, беспокоило российские власти. В 1911 г. по обвинению в пропаганде сепаратизма и панисламизма братья Буби были арестованы, а их *мадраса* — закрыта.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 102—107, [180—181]; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 151—153.

Р. М., Р. С., Р. Х.

Иске Таш — название мечети в Казани. Построена в 1802 г. на средства купца Г. А. Утямышева в Ново-татарской слободе. Известна также как Старокаменная, Большая каменная, Девятая соборная. По легенде, мечеть поставлена на месте братской могилы воинов-мусульман, защитников Казани в 1552 г. Могила была обозначена большим старым камнем, сохранявшимся долгие годы и после строительства мечети перед ее восточным фасадом.

И. Т. относится к типу мечетей с *минаретом* в центре крыши. Предположительно в 1830-40-е гг. мечеть была расширена и перестроена (архитектор А. К. Шмидт). Двухэтажное, кирпичное и оштукатуренное, прямоугольное в плане здание с прямоугольным выступом *михраба* на южном фасаде покрыто четырехскатной металлической кровлей. Вход в мечеть расположен с северной стороны. Вестибюльная часть, отделенная от молельных залов поперечной стеной, занимает пятую часть объема мечети. Справа от входа расположена трехмаршевая лестница на второй этаж, где анфиладно размещались молельные залы, разделенные толстой, почти двухметровой стеной. В толще правой части стены расположена узкая лестница на *минарет* с дверью из малого молельного зала. В толще левой — небольшая кладовая с дверью из основного молельного зала. Он освещался пятью парами высоких прямоугольных окон на продольных стенах и тремя окнами на южном фасаде, из которых одно было в михрабной нише. Малый зал составлял по площади две третьих основного и

освещался тремя парами окон. Залы высотой свыше 4,5 м имеют плоское перекрытие, устроенное, вероятно, при реконструкции мечети в первой половине XIX в. Очень интересен первый этаж мечети, использовавшийся под склады. В обе его части, расположенные под молельными залами и разделенные мощной поперечной стеной, попадали через широкие двухстворчатые двери с западной стороны. Склады перекрывались высокими крестовыми сводами, причем свод склада под основным молельным залом опирается в центре на большой квадратный столп. Угловые ребра его плавно переходят в ребра свода, опирающиеся другими концами на углы помещений.

В михрабном выступе, под вторым и четвертым окнами основного и средним окном малого зала на восточном фасаде, были пробиты окна для освещения складов, с устройством над ними распалубок в своде. Аналогичные распалубки свода есть над входами в склады и глубокими нишами на поперечной стене между складами. Нет сомнений, что подобные конструкции перекрытий, распространенные в XVIII в. и ранее, сохранились от мечети начала XIX в. и не подвергались дальнейшим реконструкциям.

Фасады мечети решены в стиле строгого классицизма. Продольные фасады раскрепованы центральным ризалитом в 7 окон, простенки между которыми выделены поэтажными лопатками. Высокие окна второго этажа решены без наличников. По низу они объединены полочкой. Окнам второго этажа соответствуют плоские прямоугольные ниши на фасадах первого этажа. Окна складов также ныне заложены. Под нишами ризалитов устроены небольшие ромбовидные нишки. Венчающий и междуэтажный карнизы решены с простой профилировкой. Строгое решение фасадов мечети подчеркивается 4-ярусным *минаретом*, установленным над поперечной мощной стеной между залами. На западном и восточном фасадах эта стена угадывается за ложными центральными окнами, имитированными плоскими нишами. Три постепенно уменьшающихся в диаметре по высоте и поставленных друг на друга цилиндрических яруса установлены на квадратный в плане четверик, прорезающий крышу, и завершены шатром с полумесяцем и шарами. Ярусы разделены профилированными карнизами. Цилиндры прорезаны 8 арочными проемами, объединенными по низу полосками. Ярусы *минарета* декорированы плоскими разновеликими нишками. На западном и восточном фасадах четверика пробито по одному круглому проему.

В мечети И. Т. традиционное объемно-планировочное решение сочетается с классицистическим оформлением фасадов и романтическими формами *минарета*, ассоциирующимися с *минаретами* древнего Булгара и г. Касимова (ныне Рязанская область).

Среди служителей мечети И. Т. известна семья Амирхана (ум. в 1828 г.). С 1847 по 1889 г. *имамом-хатибом* И. Т. служил Хусаин Амирхан (1816—1893), получивший образование в ряде *мадраса*, в том числе в Бухаре, — признанный проповедник, историк, автор нескольких сочинений по истории тюркских народов, в частности «Истории Булгарии» (1883 г.). Духовным наставником прихожан И. Т. вплоть до 1917 г. был сын Х. Амирхана, Мухаметзариф, — приверженец реформ в области образования, автор учебников для новометодных школ. Амирхановская *мадраса* считалась одним из передовых мусульманских учебных заведений. Ежегодно в ней обучалось 80 *шакирдов*.

Приход мечети И. Т. был самым крупным в Казани. В начале XX в. в нем насчитывалось 1260 душ мужского пола при 180 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 103—106; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 10—11.

Х. Н.

Ислам Маджалласы (Журнал Ислам, с 1926 г. — Ислам) — орган Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ) в 1924—1928 гг. В 1918 г. было прекращено издание журнала Мухтарийат — органа Духовного ведомства мусульман Внутренней России и Сибири, и только в декабре 1924 г. ЦДУМ добилось возрождения своего печатного органа под названием И. М. Главным редактором журнала был заместитель председателя ЦДУМ, член совета *'улама'*, *кади* Кашшафутдин Тарджиманов. Первый номер вышел в декабре 1924 г. Журнал печатался в типографии «Октябрьский натиск» — единственной в Уфе, где печаталась арабографичная литература на татарском и башкирском языках. В 1924-26 гг. тираж журнала составлял 7 тыс. экземпляров, в 1926-28 гг. — 4 тыс. В И. М. публиковались редакционные статьи К. Тарджиманова, Ризы Фахретдинова (1859—1936), Джихангира Абызгильдина (1875—1938), Мухлисы Буби (1869—1937), богословские сочинения, *суры* Корана, информация о заседаниях пленумов и съездах ЦДУМ. Большое внимание журнал уделял женскому вопросу, проблемам религиозного образования. В номерах за 1927 г. был опубликован отчет Р. Фахретдинова о поездке на Всемирный конгресс мусульман (в Мекке), воззвания ЦДУМ к мусульманам мира в связи с различными вопросами международного характера, в том числе «халифатским вопросом». И. М. рассылался по всем среднеазиатским республикам и отчасти за границу, что усиливало к нему внимание со стороны партийных органов и Государственного политического управления (ГПУ). Власти стремились использовать журнал для агитации и пропаганды среди колониальных мусульманских народов принципа свободы вероисповедания в СССР. В 1925-27 гг. ежегодно выходило по 6 номеров журнала. С 1927 г. периодичность издания нарушилась, все журналы были задержаны ГПУ. В 1928 г. вышли отдельные номера,

затем издание было прекращено. После второй мировой войны преемником И. М. стал журнал Мусульмане Советского Востока, издававшийся в Ташкенте.

Лит-ра: *Юнусова*. Ислам.

А. Ю.

ал-Исхакийа — исхакиты, одна из ветвей кайсанитов, признавших *имамат* сына ʻАли от ханафитки Мухаммада б. ал-Ханафии. После смерти последнего (ум. в Медине в 701 г.) часть кайсанитов стала проповедовать идею «возвращения» в качестве мессии (*ал-махди*) самого Мухаммада б. ал-Ханафии, другие ожидали прихода мессии из его потомства. Эти же взгляды проповедовали и И. Эпонимом ал-И. стал некий Исхак по прозвищу «тюрк» (Исхак ат-Турк). По одной из версий, он принадлежал к роду Алидов. Спасаясь от преследований со стороны сначала омейядских, затем аббасидских властей, Исхак укрылся в Мавараннахре, в «стране тюрок» (*Билад ат-турк* — отсюда его прозвище), где выдавал себя за сторонника Абу Муслима. По этой версии, И. вели *имамат* от Мухаммада б. ал-Ханафии к его сыну Абу Хашиму, от него — к племяннику последнего ал-Хасану б. ʻАли б. Мухаммаду, а от него — к его сыну ʻАли б. ал-Хасану, который не оставил потомства. После этого И. стали ожидать прихода *ал-махди* из потомства Мухаммада б. ал-Ханафии, утверждая, что они знают его имя и местонахождение, что он явится из «страны тюрок» и растолкует Коран «по-тюркски». Из этого явствует, что кайсанитские идеи И. были ориентированы на тюркоязычную среду в Мавараннахре. По другой версии, Исхак — неграмотный человек из Мавараннахра, один из ближайших соратников Абу Муслима. После убийства последнего (755 г.) он бежал в Мавараннахр, в «страну тюрок», и стал агитировать людей в пользу Абу Муслима, к которому якобы перешел *имамат* от потомства Мухаммада б. ал-Ханафии. В отношении Абу Муслима он проповедовал те же идеи, которые кайсаниты проповедовали в отношении Мухаммада б. ал-Ханафии и его потомства. Исхак утверждал, что Абу Муслим жив, содержится в заточении в горах Рея и что он явится в определенное время в качестве *ал-махди*. Исходя из этой версии, следует идентифицировать И. с абумуслимитами — сторонниками Абу Муслима, опиравшимися на маздакитско-хуррамитские и кайсанитские идеи, главными из которых были вера в «возвращение» своих избранников и переселение душ (*ат-танасух*). На этой почве развивалась идея божественного воплощения, которую проповедовал, в частности, другой соратник Абу Муслима — ал-Муканнаʻ. Очевидно, в этой среде могло найти отклик представление о посланнической миссии Абу Муслима. По некоторым сведениям, именно это проповедовал Исхак ат-Турк, утверждая, что Абу Муслим жив, что он — пророк, посланный Заратуштрой (Зороастром), чтобы утвердить его религию. По мнению одного из ранних арабских историков, хорошо осведомленного в мавараннахрских делах, это была одна из тайных целей абумуслимитов. Таким образом, с именем Исхака ат-Турка оказались связаны различные религиозно-политические партии и движения в Мавараннахре — кайсаниты-исхакиты, хуррамиты-абумуслимиты и даже зайдиты-халафиты (некоторые считали Исхака потомком зайдитского *имама* Йахйи б. Зайда, убитого в 743 г. в Джузджане), разделявшие взгляды на *имамат* некоторых муʻтазилитов. В позднемавараннахрской традиции Исхак ат-Турк под именем Исхак Баб фигурирует не только как потомок Мухаммада б. ал-Ханафии, но и как распространитель ислама в Мавараннахре и духовный прародитель известного тюркско-суфийского братства ал-йасавийа.

Лит-ра: *Ибн ан-Надим*. Ал-Фихрист, 408; *Walker*. Heresiography, 174.

С. П.

ал-Калабади (или ал-Калабази), Мухаммад б. Исхак Абу Бакр ал-Бухари (ум. в 990 или 995 г.) — ханафитский *факих*, автор одного из самых известных ранних трудов по мистицизму как системе на арабском языке. Родился и жил в Калабаде (квартал Бухары), умер, видимо, в Бухаре. Курс права ал-К. прошел у Мухаммада б. ал-Фадла и был в ученичестве у суфийского *шайха* ал-Касима б. ал-Фариса. Из написанных им пяти или шести сочинений до нас дошли два: краткий и невыразительный комментарий этического характера на некоторые *хадисы* Пророка — Маʻани ал-ахбар и ат-Таʻарруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф — одно из сочинений, являющихся основными при изучении мусульманского мистицизма первых трех веков ислама. Книга высоко ценилась последующими поколениями *суфиев* за ясный, четкий и простой язык изложения; в частности, *шайх* Йахйа ас-Сухраварди ал-Мактул (ум. в 1191 г.) заметил: «Если бы не ат-Таʻарруф, мы бы не знали суфизм». Это первый дошедший до нас труд, в котором изложена система взглядов и практики *суфиев*, предпринята попытка примирить с положениями ислама те идеи мистицизма, которые с ними не состыковывались, разъяснить, что суфизм целиком лежит в рамках «правоверия», что как система он не вызывает сомнения в своей «правоверности», что суфизм — это системное единство философских, морально-этических, религиозных и психологических взглядов и положений, основанных на Коране. Труд содержит 75 глав, которые можно разбить на три части: 1-я (гл. 1—4, 64—75), историческая: определение понятия *суфи* и *тасаввуф*, важнейшие персоналии, рассказы и легенды об их мистических подвигах; 2-я (гл. 5—30), апологетическая: система взглядов суфизма, доказательство ее «правоверия»; 3-я (гл. 31—63): практика суфизма, основные

этапы мистического пути, технические термины, принятые в среде мистиков. Сочинение ал-К. вызвало много комментариев. Наиболее популярным стал Нур ал-муридин, написанный по-персидски Абу Ибрахимом Исма'илом б. Мухаммадом ал-Мустамли (ум. в 1042 г.), который был соотечественником и, возможно, учеником ал-К. Комментарий как источник по истории суфизма почти не уступает оригинальному произведению. Один из его списков переписан 7 апреля 1081 г., это вторая старейшая из дошедших до нас персидских рукописей.

Лит-ра: *Дара Шекух.* Сафинат, 276; *ал-Калабази.* Ат-Та'арруф; *Arberry.* Doctrine, IX–XVIII; *он же.* Catalogue of the arabic MSS in the library of the India Office. 2. Sufism and ethics. L., 1936, 97–98; *G. Lazard.* La langue des plus anciens monuments de la prose persane. P., 1963, 67–71; GAS, 1, 669.

О. А.

Каландарийа (от перс. *каландар* — «бродячий, нищенствующий *дарвиш*»; араб. карандалийа, тур. календерийа) — сначала мистико-аскетическое движение, возникшее под воздействием идей аскетической школы маламатийа, затем братство (*тарика*) бродячих нищенствующих *дарвишей*. К. со времени зарождения претерпело значительную эволюцию. Характеристика К. у разных авторов (необязательно живших в разные исторические эпохи) весьма противоречива, поскольку в нем сосуществовали в историческом аспекте разнообразные направления, отличавшиеся полярными точками зрения на доктрину, практику и метод. В принципе, можно говорить о двух этапах в истории К.

1. Движение К. возникло не позднее начала XI в. в Хорасане и Средней Азии под влиянием учения маламатийа; на этом этапе К. не имело четкой организационной структуры. Однако в источниках того периода К. фигурирует как *та'ифа*, понимаемое как «объединение», группа с организационными началами, но генеалогическая цепь (*силсила*) его руководителей не приводится. Ограниченное вначале небольшим числом сторонников, К. вскоре стало популярным и широко распространилось до Ферганы на востоке и до Ирака и Сирии на западе. К началу XIII в. движение пришло в упадок, а его последователи либо влились в братство К., либо растворились в других мусульманских объединениях. Нет сведений о том, чтобы К. располагало четко сформулированным учением. Считается, что движение К. испытало на себе влияние практики немусульманских аскетов (несторианских и буддийских монахов). Если 'Абдаллах ал-Ансари (ум. в 1089 г.), выделив К. в особую группу, считал, что они близки по своим взглядам к мистикам, то Абу Хафс 'Умар ас-Сухраварди (1145–1234-35), мнение которого полностью разделяет Джами (1414–1492), не относил *каландаров* к суфиям и указывал на сходство маламатийа и К. Последнее доводило до абсурда принцип *малама* («порицание»), заимствованный у первого. Если сторонник маламатийа стремился скрыть свой образ жизни и свои взгляды, то последователь К. всячески афишировал свое вызывающее поведение, чтобы навлечь на себя порицание, намеренно искал повод нарушить установленные нормы общежития и поведения. Он одержим идеей «душевного покоя», предпочитает всему другому «душевное очищение», его не привлекают земные радости, так как все в мире преходяще и относительно.

2. Братство. Учение К. отличалось от доктрин других мусульманских братств в силу изначально серьезного влияния на него индуистских и буддийских традиций. Его основные положения: отрицание мистико-аскетической практики уединения и совместной жизни в обители (последнее часто нарушалось, т.к. были возведены обители братства во многих регионах); безразлично-небрежное отношение к обязательным предписаниям ислама (*фара'ид*) и ритуалу, уклонение от участия в общей молитве или богослужении, отказ от отправления как общемусульманского поста (*ас-саум*), так и от обычной для *суфиев* практики 1-, 3-, 7-, 40-дневного поста; существование за счет сбора милостыни; отсутствие какой-либо собственности, за исключением немногих личных вещей; бродяжнический образ жизни; часть членов К. принимала обет безбрачия. Членов братства отличал экзотический внешний вид (начисто выбритые голова, брови, усы и борода — как обычай с первой трети XIII в.), они носили короткую (до бедер) *хирку*, конусообразную мохнатую волосяную шапку-колпак (иногда с полями), тяжелые железные украшения — ожерелья, кольца, браслеты (*алат-и каландари*). Член братства К. должен был никогда не поддаваться эмоциям; удовлетворяться одной одеждой и одним куском хлеба; презирать все дорогое; сторониться людей; иметь приветливое выражение лица; быть постоянно в пути; избегать лицемерия — таковы положения, разработанные основателем братства К. Джамал ад-дином Мухаммадом ас-Саваджи (ум. в 1232 г.). Вместе с тем определенная часть братства считала основными символами *каландара* флаг, скатерть, лампу и малый барабан. Флаг — это символ-указатель *пир-и вали* (руководитель-«друг божий»), по которому в Судный день ученики смогут найти своего учителя; скатерть означает гостеприимство *каландара*, следующего путем Ибрахима, «друга Аллаха»; лампа — это символ ясности и незамутненности ума и идей К.; малый барабан указывает на то, что К. пробуждает и поддерживает свою любовь к Богу ритмическими звуками барабана. Практики К. с разной степенью полноты (например, отличия в одежде) придерживались также и члены других братств, поскольку в них всегда находились люди, которым она была по душе, — бекташийа (Турция), накшбандийа (Афганистан, Индия, Средняя Азия), хайдарийа-джалалийа (Иран).

Ответвления К. действовали также в Сирии, Турции, Магрибе, Иране, Индии.

Лит-ра: 'Awarif al-ma'arif, 85; *Афлаки*. Манакиб, 46—456; *Djami*. Nafahat, 14—15; *Birge*. Bektashi Order, 32; *Rizvi*. Muslim revivalist, 30-31; *Trimingham*. Orders, 267—269; *Gramlich*. Derwischorden, 1, 74—78; *Tahsin Yazici*. Kalandariyya//EI, NE, 4, 473—474.

О. А.

Камали, Зия (Парваз ад-дин б. Джамал ад-дин б. Камал ад-дин, 1873—1942) — известный на Российском Востоке мусульманский религиозный и общественный деятель, педагог-реформатор, исламовед. Родился в Уфимской губернии в семье бедного землевладельца. Начальное образование получил в школе (*мектеб*) родной деревни (Кляш), затем учился в Уфе в *мадраса* Усманийа. В 1898 г. способного *пишкадама* Парваз ад-дина по предложению *мударриса* Хайруллаха б. 'Усмана Уфимское мусульманское благотворительное общество направило на учебу в Стамбул. Из Турции он вскоре перевелся в Каир на философский факультет университета ал-Азхар, где стал учеником богослова-реформатора Мухаммада 'Абду. Под его влиянием он решил посвятить себя науке и распространению знаний и сменил свое имя на Зия (Зияэтдин, Дийа' ад-дин — араб. «свет религии»). В годы учебы в Египте К. З. совершил паломничество. Вернувшись в 1904 г. в Уфу, стал в *мадраса* Усманийа давать уроки по Корану и философии. Принимал активное участие в общественной жизни края, выступал за обновление ислама и мусульманской культуры. Реформаторские идеи пропагандировал на страницах периодической печати, в частности в газете ал-'Алам ал-ислами («Мусульманский мир»), которую начали издавать в 1906 г. в Уфе. Был членом редколлегии этой газеты и фактическим редактором некоторых ее номеров. В октябре 1906 г. К. З. основал в Уфе *мадраса* Галийа, которую с помощью меценатов и передовой национальной интеллигенции превратил в первое высшее мусульманское учебное заведение во Внутренней России. В 1909 г. он получил назначение на должность *имама* Второй соборной мечети г. Уфы и стал официальным руководителем Галийа. Несколько позже он выступил организатором ежегодных летних образовательных курсов для окрестных *мулл* и учительниц начальных школ. В 1915 г. в Уфе под его руководством открылось первое в крае повышенное женское учебное заведение с педагогическим уклоном.

В 1909 г. К. З. опубликовал заключительный четвертый том своего главного философского труда «Философия ислама», который вызвал большой резонанс не только в России, но и за рубежом. Затем были опубликованы первый и второй тома этого труда (Уфа, 1910 г.), а также два других его сочинения — «Справедливость Аллаха» (Уфа, 1911 г.) и «Религиозные устроения» (Уфа, 1913 г.). В них он на понятном для широкой аудитории татарском языке излагал свои идеи модернизации ислама, раскрепощения и примирения его учения с современной наукой и культурой. Эти религиозно-философские работы написаны в остром публицистическом стиле, что в ряде мест негативно отразилось на их литературно-научном уровне. К. З. одним из первых осуществил перевод Корана на татарский язык, но вследствие противодействия консервативного духовенства двухтомный труд не увидел света. Некоторые труды мыслителя («Истинный путь Корана», «Наши духовные школы мектеб и мадраса», третий том «Философии ислама», касающийся мусульманской юриспруденции, и др.) остались неопубликованными и утеряны.

Активная просветительская и научная деятельность превратила К. З. в одного из популярных лидеров джадидистского движения в России. Он подвергался острой критике, а иногда и травле со стороны реакционных кругов мусульманского общества. Были даже попытки покушения на его жизнь. Не был в почете и доверии он и у властных структур: полиция держала его под постоянным контролем, арестовывала, устраивала обыски в его квартире и *мадраса*. В период революций К. З. активно участвовал в политической жизни: был членом различных комитетов и союзов российских мусульман (в частности, Союза мусульманского духовенства, образованного в марте 1917 г. в Уфе), участвовал в Первом Всероссийском съезде мусульман (май 1917 г., Москва), съезде мусульманского духовенства России (июль 1917 г., Казань), Национальном собрании мусульман Внутренней России и Сибири (ноябрь 1917 — январь 1918 г., Уфа). В них он выступал убежденным сторонником национального возрождения мусульман, демократизации общественной жизни страны, в том числе религиозной. С укреплением Советской власти К. З. отстранился от общественно-политической деятельности. В 1923 г. его избрали членом Центрального духовного управления мусульман европейской части СССР и Сибири. На этой должности он много сделал для сохранения духовных традиций и религиозной практики мусульман. В 20—30-е гг. К. З. опубликовал в периодической печати ряд статей радикально-модернистского характера (отрицание веры в Судный день, рая, ада, чудотворных действий «святых», вывод научных истин, а также социальных и технических новшеств непосредственно из Корана). Так он пытался спасти ислам в условиях тоталитарного режима. Однако даже попытки «социализировать» исламское учение не спасли К. З. от новой волны репрессий на религиозных деятелей. В 1936 г. он был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности и осужден на 7 лет тюремного заключения. Скончался в тюрьме г. Самары. Реабилитирован в 1956 г.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 107—108; *Р.А.Утэбай-Кэрими*. Кэмали // Ислам: Белешмэ-

сузлек. Тозэтелгэн һэм тулылаидырылган оченче басма. Казан, 1993, 84–86; *Р. А. Утябай-Карими.* Камалетдинов Зияитдин// БКЭ, 319; *Т. Р. Камалов.* Зия Камали: Мыслитель, просветитель, религиозный деятель. Казань, 1997.

М. Ф.

Караван-Сарай — историко-архитектурный комплекс в Оренбурге, состоит из Башкирского народного дома и мечети. Сооружен в 1838–1844 гг. по инициативе военного губернатора В. А. Перовского по проекту архитектора А. П. Брюллова для размещения канцелярии командующего Башкиро-мещеряцким войском и устройства ночлега для приезжих. Строительство осуществлялось на средства, собранные среди башкир и других тюркских народов. Архитектурный образ создавал впечатление башкирского *аула*. Основной корпус — три каменных двухэтажных здания с внутренним двором. С южной стороны к нему примыкают два каменных здания, между ними — парадный двор с двумя воротами. Восьмиугольная с куполом мечеть занимает центральное положение в комплексе. *Минарет* как самостоятельное сооружение завершает композицию. Высота мечети от фундамента до верхнего шпиля 10,2 м. Внутренние стены ее зала представляют собой мраморные таблицы, на которых изображены лепными вызолоченными арабскими буквами 7 текстов из Корана. У южной стены — кафедра (*минбар*) с шатровым верхом, заменяющая *михраб*. *Минарет* — трехъярусная башня около 39 м с винтообразной лестницей из 136 ступеней. Торжественное открытие К.-С., приуроченное ко дню рождения Николая I, состоялось 30 августа 1846 г., на молебне присутствовало 3 тыс. человек. Первый *мулла* — Гатаулла Алтынгузин. В К.-С. размещались учреждения по управлению башкирами, постоялый двор, мастерская, школа для башкир. В 1865 г. К.-С. отобран у башкир. По распоряжению губернатора В. Обручева в здании были расположены квартира и канцелярия начальника Оренбургской губернии, присутственные места, комиссия по размежеванию земель. С ноября 1917 по февраль 1918 г. в К.-С. размещался Башкирский областной совет (*Шуро*), в 1920 г. в нем открыли Башкирский институт народного образования, в 1924 г. комплекс отошел к Киргизской республике, а в 1934 г. — к Оренбургской области. С 1960 г. К.-С. охраняется государством как архитектурный памятник. Мечеть — действующая.

Лит-ра: Караван-Сарай. Оренбург, 1917; Караван-Сарай. Уфа, 1995.

Р. К., М. В.

Карачай — историческое название большей части нынешней Карачаево-Черкесской Республики (КЧР) РФ. К. вместе с Балкарией составляют самый высокогорный район Кавказа. По Главному Кавказскому хребту и горному массиву Эльбрус проходит граница, отделяющая К. от Абхазии и Сванетии на юге, от Балкарии и Кабарды на востоке. Ряд казачьих станиц на северной и западной части К. отделяют его от ногайцев, абазин, черкесов и адыгейцев.

Общая численность карачаевцев (самоназвание — *карачайлы*) в РФ — 150,3 тыс. человек (1989 г.), из них 130 тыс. в К. Они живут также в Казахстане, Кыргызстане, Иордании, Сирии, США и в других странах (свыше 20 тыс.). Язык — карачаево-балкарский (кыпчако-половецкая подгруппа тюркских языков). Антропологически относятся к кавкасионному типу европеоидной расы. Верующие — мусульмане-сунниты (традиционно — ханафитского толка).

В этногенезе карачаевцев, как и близкородственных балкарцев, участвовали местные кавказские племена, известные еще с эпохи бронзы, и пришлые — аланы, булгары и половцы. Исследователи расходятся относительно роли того или иного этнического компонента в формировании карачаевцев. Все больше их склоняется к аланской теории, согласно которой аланы составили основное ядро карачаевцев и балкарцев. В ходе монгольского нашествия и последующего опустошительного похода Тимура предки карачаевцев и балкарцев были оттеснены в горные ущелья Центрального и Северо-Западного Кавказа. Здесь, в горах Северо-Западного Кавказа, в конце XIV — XV в. завершилось формирование карачаевцев как этноса и сложилось национально-государственное образование — К. В XV–XIX вв. К. имел сходное социальное устройство с Кабардой и Балкарией, вступал с ними и другими соседями, а также с Крымским ханством, Турцией, Россией в политические и экономические отношения. Во время Кавказской войны в 1828 г. К. был завоеван и присоединен к России в составе административного округа Эльбрусский. Советская власть определила статус К. как автономии: с 1920 г. — Карачаевский округ в составе автономной Горской ССР, с 1922 г. — Карачаево-Черкесская автономная область (КЧАО), с 1926 г. — Карачаевская автономная область (КАО). В 1943 г. карачаевцы были выселены в Казахстан и Среднюю Азию, а КАО — упразднена. В 1957 г. карачаевцы получили разрешение вернуться на историческую родину, вновь образована КЧАО. В 1991 г. карачаевцы были реабилитированы, КЧАО преобразована в КЧР в составе РФ.

Ислам проник в К. довольно поздно. До недавнего времени считалось, что он стал распространяться в К. со второй половины XVIII в., однако последние исследования позволяют говорить о распространении этой религии в К. с середины XVII в., а некоторые данные (хотя и единичные) свидетельствуют о проникновении мусульманских проповедников в этот регион еще во времена Арабского *халифата* и Золотой Орды (обнаружены мусульманские эпиграфические памятники у Нижнего Архыза, относящиеся к XI–XII вв., и у станицы Усть-Джегутинской, датируемые первой полови-

ной XIV в.). Духовная жизнь карачаевцев в XVII в. представляла собой сложный симбиоз остатков христианских представлений, унаследованных со времен православной Алании (в горах К. и сейчас стоят величественные храмы — памятники аланского христианского зодчества IX—XII вв.), и развитой системы языческого культа.

Распространение ислама в К. происходило постепенно в течение нескольких веков, носило мирный характер и было обусловлено политическими и культурными связями с соседними народами. Проводниками ислама в К. выступали в основном проповедники из Дагестана, Кабарды, Крыма и других регионов. Начало проникновения ислама в К. связывают также с именем Айсандыра Дудаланы (ок.1620 — ок.1735), известного как *шайх* Абдуллах Бухарачи, выходца из карачаевских князей. Одним из первых проповедников ислама в К. был 'Али-*эфенди* (XVII в.), миссионер из Дагестана, который осел здесь и стал родоначальником распространенной карачаевской фамилии Алиевых.

О значительных успехах первых распространителей ислама в К. свидетельствуют мусульманские эпиграфические памятники — Карт-Джуртская (1695) и Холамская (1715) стелы. В карачаевских генеалогиях начиная с XVII в. участились мусульманские имена. По утверждению некоторых исследователей, в XVII в. в К. распространился северокавказский *тюрки* в арабской графике. Несмотря на признание ислама на официальном уровне, он не стал господствующей религией в тот период для всех социальных слоев общества. Поначалу процесс исламизации коснулся главным образом знати, остальную часть населения охватил несколько позднее и продолжался в течение всего следующего, XVIII в. Вторая половина XVIII в. характеризуется заметной активизацией процесса исламизации, что во многом было связано с обострением русско-турецких отношений. К., как и весь Северный Кавказ, стал ареной ожесточенной борьбы между Россией и Турцией. В этот период в К. расширяют свою деятельность миссионеры, проповедовавшие не только религиозные, но и политические идеи. Одним из них был известный кабардинский *эфенди* Исхак Абуков, который активно проповедовал ислам и протурецкие идеи в К. (80-е гг. XVIII в.). Известным богословом, способствовавшим распространению ислама в К. в конце XVIII в., был дед и наставник *имама* Дагестана и Чечни Гази-Мухаммада. Вместе с дедом в К. провел несколько лет своего детства и сам *имам*.

В начале XIX в. ислам окончательно утвердился в К. — повсеместно строились мечети, открывались приходские школы (*мактаб*), резко увеличилось число служителей культа (*апенди, эфенди*) из местного населения. О заметном усилении позиций ислама в К. свидетельствует и появление социально активной прослойки духовенства, представители которой начиная с 40-х гг. XIX в. неизменно возглавляли все антиколониальные выступления карачаевцев и придавали им религиозную окраску. Верхушка карачаевского духовенства поддерживала связи с *имамом* Шамилем и его наместниками — *наибами* на Западном Кавказе — Сулейманом-*эфенди* и Мухаммад-Амином, хотя мюридизм (от араб. *мурид* — «последователь») в К., как и на всем Западном Кавказе, не прижился. Духовенство возглавило и другое наиболее значимое после Кавказской войны социальное движение XIX в. — массовое переселение горцев в Турцию (мухаджирство, от араб. *мухаджир* — «переселенец»), явившееся главным образом реакцией горцев на колониальную политику России на Северном Кавказе.

Наивысшего расцвета ислам в К. достиг в конце XIX — XX в. Было возведено свыше 100 мечетей, среди которых замечательные памятники архитектуры, построенные по всем канонам классического исламского зодчества: Джегутинская, Верхне-Учкуланская и другие мечети. При соборных мечетях появляются повышенные учебные заведения (*мадраса*), в которых получали образование, находясь на полном пансионе, учащиеся не только из К., но и со всего Северного Кавказа. Число карачаевцев, совершивших *хаджж* до революции, достигло 300 человек. Многие религиозные деятели начала XX в. (Исмаил Акбаев/Чокуна-*эфенди*, Салих-*хаджжи* Барасбиев, Алиса-*раис-эфенди* Узденов, Юнус и Джаафар-*эфенди* Хачировы, Хамзат-*хаджжи* Урусов и др.) оставили глубокий след в истории духовной культуры К.

Советская власть сразу же начала ожесточенную борьбу с духовенством, бóльшая часть которого подверглась репрессиям. Закрывались приходские школы (*мактаб, мадраса*) и мечети, запрещались призывы на молитву (*азан*) и публичные проповеди. Все это привело к тому, что часть духовенства выступила против Советской власти. В этот же период Мухаммад Боташев, известный как *шайх* Шакай-улу, впервые в К. основал суфийское братство — вероятно, ответвление братства накшбандийа. В 1930 г. в Большом К. вспыхнуло восстание, носившее религиозную окраску, в котором приняли участие члены этого братства. В 30-е гг. еще более усилились гонения на служителей культа, в результате чего почти все духовенство было уничтожено физически.

Кратковременный всплеск религиозной активности имел место в 1943 г. во время оккупации К. немцами: стали открываться мечети и *мадраса*, возобновили легальную деятельность члены суфийского братства. Насильственное выселение всего карачаевского народа в 1943 г. нанесло непоправимый урон его духовной культуре. По возвращении на родину (1957) карачаевцы не нашли ни одной целой мечети, почти все они были разрушены, мечетские библиотеки уничтожены, многие мусульманские кладбища разграблены, намогильные памятники использованы в хозяйственных постройках. Целенаправленная антирелигиозная полити-

ка, проводившаяся и в последующие десятилетия, привела к тому, что в конце 80-х гг. не было ни одной постоянно действующей мечети, лишь около 3% карачаевцев, главным образом люди преклонного возраста, совершали пятикратную ежедневную молитву, был полностью изжит обычай обязательной инициации мальчиков (впрочем, как и у некоторых соседних народов), далеко не всегда браки освящались исламом. Единственным событием, при котором соблюдался мусульманский ритуал, были похороны. Низок был образовательный уровень священнослужителей. Лишь единицы из них, чудом уцелевшие от репрессий, знали арабский язык и разбирались в вопросах исламского вероучения и имели мужество тайно обучать детей основам религии, чтению Корана.

События конца 80-х гг., принятие законов о свободе совести и вероисповедания непосредственным образом сказались на положении религии и религиозных организаций в обществе, в том числе и в К. Повсеместно стали строиться мечети — с 1991 по 1996 г. в КЧР было открыто 75 мечетей, за этот же короткий период более 400 мусульман совершили *хаджж*. Было открыто несколько *мадраса* и второе на Северном Кавказе высшее духовное учебное заведение — Исламский институт им. имама Абу Ханифы. Много молодых людей учатся в различных исламских центрах (Бухара, Ташкент, Стамбул, Каир и т.д.). Официально верующих, сторонников традиционного ханафитского толка, в К. представляет Духовное управление мусульман Ставропольского края и КЧР.

На бытовом уровне ислам в К. значительно отличается от «нормативного» ислама. Некоторые остатки языческих верований (в частности, культ «святых» мест, источников, камней) и заимствования из суфийской практики являются существенными элементами «народного» ислама, отражая местную специфику бытования этой религии. Из суфийской практики заимствованы *зикиры* (от араб. *зикр* — «ритуальное поминание Аллаха», «радение»), которые включают рецитацию специальных религиозных поэм-песен на карачаевском языке, ставшую частью ритуала *маулидов*. В досоветское время *маулиды* устраивались как выражение благодарности Аллаху и его Пророку на различных торжествах (например, по случаю рождения долгожданного ребенка), а также как коллективное обращение-мольба о помощи (в частности, во время стихийных бедствий). В настоящее время практика *маулидов* закрепилась преимущественно как часть поминального обряда по умершим. Под влиянием суфизма сложилась практика посещения могил «святых» (*зийарат*), где совершаются жертвоприношения, устраиваются коллективные *зикры*. Наиболее популярны *зийараты* у *аула* Хурзук и в Тебердинском ущелье.

Исламский мистицизм как самостоятельное течение не получил широкого распространения ни в К., ни на Северо-Западном Кавказе в целом. Первое в К. суфийское братство, основанное в 20-е гг. *шайхом* Шакай-улу, не имело заметной социальной поддержки, хотя, по оценке самих *муридов*, в 50-е гг. их насчитывалось около 500 человек. В настоящее время число членов братства не превышает нескольких десятков человек. Последователи Шакай-улу наделяют *шайха* сверхъестественными способностями (*карама*), дарованными ему как знак особой божественной благодати, обращаются к нему за покровительством и заступничеством. Члены братства уверены в том, что их наставники поддерживают духовную связь с *шайхом* Шакай-улу, который, по их мнению, не умер (он был репрессирован в 30-е гг., дальнейшая судьба неизвестна), а скрытно пребывает в этом мире, время от времени являясь избранным членам братства.

На волне всеобщего интереса к религии и как результат миссионерской деятельности некоторых зарубежных исламских организаций в последние годы в России появилось молодежное движение, близкое по религиозным установкам к ваххабизму. Сложились организационные структуры движения, была основана (1991 г.) Исламская партия возрождения, имеющая свои печатные органы. Это движение получило распространение и в К. и находится в значительной, хотя и не в такой ярко выраженной, как в Дагестане и Чечне, оппозиции к «традиционному» и «народному» исламу. В своих проповедях-обращениях (*дауат*, от араб. *да'ва*) они призывают к чистоте единобожия, критикуют (часто справедливо) служителей традиционного культа за отход от строгого единобожия, за включение элементов суфийской практики в богослужебный ритуал и т.д., объявляя все, с их точки зрения, несоответствия Корану и *сунне* «недозволенным новшеством» (*бид'а*) и «многобожием» (*ширк*). В свою очередь, «традиционалисты» обвиняют молодых радикалов в пренебрежении к обычаям и традициям (особо достается за ношение молодыми бороды, что противоречит нормам кавказского обычая — *'адата*), в отходе от установок ханафитского толка и т.д. «Ваххабиты», как их называют, развернули довольно активную деятельность, особенно в городах и районных центрах, имеют несколько тысяч сторонников. Поддерживают связи с подобными движениями в Дагестане, Чечне, в других регионах России и зарубежья.

Лит-ра: Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск. 1978; *М. Ч. Джуртубаев*. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991; *Н. М. Кагиева*. Дерс китаб. Черкесск. 1996.

Т. У.

Каргалинские мадраса — крупнейший комплекс коранических школ в дореволюционном Башкортостане. Первое исламское учебное заведение в Каргалинской слободе (с 1784 г. — Сеитовский посад) возникло при соборной мечети в 1746 г., через год после основания казан-

скими купцами во главе с Сагитом Хаялиным этого торгового предместья в 18 верстах от г.Оренбурга на берегу р. Каргала. С ростом слободы как одного из значительных российских центров торговли с восточными странами при солидной поддержке мусульманского купеческого капитала там возникли новые *мадраса* при второй мечети (построена в 1760 г.), при третьей (1773), при четвертой (1789), при пятой (1802) и т.д. В 1869 г. в Каргале было 9 *мадраса* и начальных школ (*мектеб*) с 496 учащимися (*шакирдами*). К концу XIX в. число учащихся возросло до 700, но к 1913 г. оно понизилось до 498, несмотря на то что начальных и повышенных школ стало 10.

К. М. были типичными исламскими учебными заведениями среднеазиатского типа. Мусульманские традиции в них внедрялись и поддерживались преподавателями (*мударрисами*), прошедшими курс бухарских, самаркандских и других *мадраса*, или же уроженцами известных мировых исламских центров, занимавшимися в Сеитовском посаде обучением местной молодежи, — таковыми, например, были Ишнияз б. Ширнияз из Хорезма (ум. в 1791 г.) и Вали ад-дин б. ал-Хасан из Багдада (1747—1831).

Не всегда и не все К. М. поддерживали высокие стандарты образования. Возвышение или угасание того или иного учебного заведения было связано с личностью *мударриса*, а также купца-мецената. На рубеже XVIII—XIX вв. лучшей постановкой учебно-воспитательного дела отличалась *мадраса* ʻАбд ар-Рахмана б. Мухаммадшарифа (1743—1826). Слава этой школы была не меньше, чем бухарских. В пореформенный период популярностью пользовалась *мадраса имама* первой соборной мечети *мударриса* Хайруллаха б. ʻАбд ар-Рахмана ал-ʻУсмани (1866—1915), депутата 2-й Государственной думы.

С 1895 г. по инициативе и при материальной поддержке оренбургского купца — выходца из Сеитовского посада Гани-*бая* Хусайнова (1836—1902) началась реформа каргалинских мечетских школ. В 1900—1901 гг. под руководством известного татарского писателя и общественного деятеля Ф. Карими (1870—1937) при одной из местных *мадраса* работали всероссийские летние педагогические курсы по подготовке учителей для новометодных начальных школ (*мектеб*). Но преобразования были заметны лишь в области начального образования, большинство же каргалинских повышенных школ вплоть до их закрытия на рубеже 10—20-х гг. XX в. продолжали функционировать на старой, религиозно-схоластической основе, в связи с чем их былая слава померкла. К 1913 г. в той или иной мере были реформированы только четыре местных *мадраса* в первом, втором, пятом и девятом приходах.

Устойчивая работа значительного числа мечетских школ способствовала превращению Сеитовского посада в один из крупнейших образовательных и религиозно-культурных центров Российского Востока. До учреждения Оренбургского магометанского духовного собрания (1789) каргалинские *ʻулама'* играли ведущую роль при выборе и утверждении руководителей религиозных общин местных мусульман, в частности, они экзаменовали кандидатов на должности проповедников (*ахун*). В К. М. обучалось кроме мусульман края значительное число *шакирдов* из соседних губерний и Казахстана. Авторитет Сеитовского посада был настолько велик, что в конце XVIII в. даже взрослые *имамы* и *мударрисы* со всего Поволжья устраивались учиться в Каргале, отказавшись от своих учеников и прочих религиозных дел. Каргалинские *имамы, мударрисы* и мыслители (Абдульманих Каргалы, Хибатулла Салихов) оказывали заметное влияние на развитие общественной мысли в крае.

Лит-ра: *Степанов*. Каргала, или Сеитовский посад //Русский архив. 1897, № 5, 602—609; *Ризаэтдин бин Фахретдин*. Сагыйд. Казан, 1897; *Фархшатов*. Народное образование, 18—19, 60—61.

М. Ф.

ал-Каффал (араб., «изготовитель замков»), Мухаммад б. ʻАли Абу Бакр ал-Каффал ал-Кабир аш-Шаши (904—976) — известный теолог, *факих, мухаддис*, с именем которого шафиʻитская традиция связывает распространение шафиʻитского *мазхаба* в Мавараннахре. Родился в Шаше (Чач, совр. Ташкент), в поисках знаний объездил многие духовные центры исламского мира, жил в Нишапуре и Бухаре, слушал и записывал лекции авторитетных мусульманских ученых. По возвращении в Шаш, тюркское население которого, как и практически всего Мавараннахра в ту пору, придерживалось учения Абу Ханифы, ал-К. стал проповедовать шафиʻитский толк, и благодаря его красноречию, убедительности доводов и глубоким знаниям многие в «стране тюрок» (*Билад ат-турк*) приняли это учение.

Шафиʻитская традиция наделяет ал-К. самыми лестными и почетными титулами, признавая его авторитетнейшим знатоком *фикха* в Мавараннахре, «учителем (*шайх*) шафиʻитов». Утверждают также, что в молодости он был муʻтазилитом, а затем обратился к учению ал-Ашʻари. Переход от шафиʻитского догматико-правового толка к богословской школе ашʻаритов (часто через муʻтазилитский *калам*) — типичное и в какой-то мере закономерное движение в научной карьере мусульманских ученых того времени. По утверждению *мутакаллима*-ашʻарита ал-Джувайни (ум. в 1085 г.), «науке *калама*» ал-К. обучался у самого ал-Ашʻари (ум. в 935 г.), который, в свою очередь (уже в зрелом возрасте), изучал под его руководством *фикх*.

Учителями ал-К. в *фикхе* были знаменитый ат-Табари (ум. в 923 г.), Абу Бакр Ибн Хузайма (ум. в 933 г.), у которого он не раз останавливался в Нишапуре, Абу Бакр ал-Баганди, Абу Зайд ал-Марвази и др. Сам

ал-К. оставил немало учеников, занявших видное место в истории ислама. Наиболее близким к нему был Абу ʻАбдаллах ал-Халими (950–1012), родом из Джурджана, но с детства живший в Бухаре (позже — в Нишапуре), где он записывал *хадисы* и изучал *фикх* у другого известного шафиʻита Абу Бакра ал-Удани (ум. в 995 г.; Удан — под Бухарой). Со временем ал-Халими стал главой «традиционалистов» (*асхаб ал-хадис*) в Бухаре и ее округах, возглавлял судейство в разных городах. Он считался самым образованным шафиʻитом в Мавараннахре после двух своих учителей — ал-К. и Абу Бакра ал-Удани. Помимо ал-Халими известными учениками ал-К. стали: Абу Сулайман ал-Хаттаби ал-Бусти (ум. в 998 г.) — авторитетный *мухаддис*, автор многих сочинений, в том числе комментария к сборнику *хадисов* Абу Да'уда; ал-Хаким ан-Найсабури (ум. в 1014 г.) — автор «Хроники Нишапура»; Ибн Манда (ум. в 1005 г.) — знаменитый собиратель *хадисов*; Абу ʻАбд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 1021 г.) — автор известного биографического словаря *суфиев*. Среди учеников ал-К. называются также *факихи* Абу ʻАбд ар-Рахман ал-Ибрисами (или ал-Абрийсами), *аз-захид* Абу Исхак аш-Шаши, Насир б. ал-Хусайн ал-ʻУмари ал-Марвази и др.

Ал-К. — автор сочинений (некоторые из них сохранились частично или полностью) по *фикху*, *хадисам*, догматике, экзегетике. В них он изложил методологию (*ал-усул*) и частные вопросы (*ал-фуруʻ*) мусульманского права шафиʻитского толка (Китаб фи усул ал-фикх, Махасин аш-шариʻа фи фуруʻ аш-шафиʻийа, Шарх ар-Рисала и др.). Комментирование «Послания» (ар-Рисала) аш-Шафиʻи было способом распространения и адаптации его учения к местным условиям. Ал-К. составил также «большое толкование» к Корану (*ат-тафсир*), в котором известный *мутакаллим*-ашʻарит из Нишапура Абу Сахл ас-Суʻлуки (ум. в 979 г.) увидел «поддержку учения муʻтазилитов». Обоснованность этого упрека подтверждается косвенно тем, что знаменитый муʻтазилит Фахр ад-дин ар-Рази (ум. в 1209 г.) в своем не менее известном комментарии к Корану Мафатих ал-гайб («Ключи к сокровенному») ссылается на ал-К. Кроме того, по утверждению Абу Исхака аш-Ширази, ал-К. был первым из *факихов*, кто написал «хорошую книгу» о диалектике спора (*ал-джадал*) — этим занимались теологи-*мутакаллимы*, особенно муʻтазилиты и ашʻариты.

Большой популярностью пользовалась *касида* ал-К., свидетельствующая о силе его поэтического слова. Сохранился рассказ (как и сама *касида*) земляка ал-К., поэта ʻАбд ал-Малика б. Мухаммада аш-Шаши о том, как в «год ополчения» он вместе с ал-К. участвовал в военном походе на ар-Рум. В то время от византийского императора Никифора Фоки (963–969) пришло оскорбительное для мусульман послание. Среди *газиев*, участников ополчения, было много литераторов (*адиб*), поэтов, краснобаев-острословов из разных городов Хорасана, Сирии, Ирака, Мавараннахра, но достойную отповедь этому посланию дал только ал-К. Поэт-рассказчик, попав позже в плен и оказавшись в Константинополе, поведал, какое сильное впечатление произвела там *касида*-отповедь ал-К. и какое восхищение и гордость вызывала сама личность ее автора.

Таков в общих чертах образ ал-К., сформировавшийся в арабской литературе под влиянием шафиʻитской традиции. Однако параллельно с ней сложилась мавараннахрская традиция, согласно которой ал-К. — один из «святых» города Ташкента, известный как потомок *падшаха* Мухаммада, или *Хазрат Имам* («Господин Имам»). Сохранились гробница и мавзолей, которые поныне посещают и почитают мусульмане. В Ташкенте бытует много легенд об этом «святом». Местное предание связывает ал-К. с потомком Мухаммада б. ал-Ханафии (сына *халифа* ʻАли от ханафитки, духовного вождя кайсанитов), известным как Исхак Баб (он же — Исхак ат-Турк), прибывшим якобы в «страну тюрок» с целью распространения ислама. К этому Исхак Бабу возводят генеалогическое древо знаменитого «прародителя всех тюркских суфиев» Ахмада ал-Йасави (ум. в Туркистане в 1166 г.). Мавараннахрская традиция связывает таким образом деятельность ал-К. с кайсанитскими кругами в Туркистане, соперничавшими с суннитами Мавараннахра. В ходе этого соперничества кайсаниты Туркистана все больше попадали под влияние шафиʻитов, исмаʻилитов и суфиев. Согласно суфийско-йасавитскому источнику, ал-К. в течение 55 лет проповедовал в Шаше учение о божественной мудрости (*ʻилм ал-хикма*). В этом усматривается влияние исмаʻилитско-суфийских кругов, выводивших свои «истины» рационалистическим путем на основе символико-аллегорического толкования Корана. Возможно, здесь сходятся обе традиции — мавараннахрская и арабо-шафиʻитская, отмечавшая симпатии ал-К. к учению муʻтазилитов. Со временем в памяти людей, очевидно, стерлось соперничество «шафиʻитско-кайсанитского Туркистана» с суннитско-ханафитским Мавараннахром. В Туркистане возобладала ханафитская школа, и ал-К. из проповедника шафиʻитского *мазхаба* и кайсанитских взглядов в Шаше превратился в местного «святого».

По мнению А. Муминова (Ташкент), до XIV в. гробница ал-К. была главным (если не единственным) «святым» местом в г. Ташкенте. На территории нынешнего Ташкента гробница ал-К., возможно, первый достоверный памятник, который может служить ориентиром для уточнения исторической топографии этого города в долине Шаша.

Лит-ра: *ал-ʻАббади*. Табакат, 92; *ас-Самʻани*. Ал-Ансаб, 325а; *Йакут*. Муʻджам, III, 233; *ас-Субки*. Табакат, II, 176–184; *Ибн ал-ʻИмад*. Шазарат, III 51–52; GAL SBd I, 307, 6а, SBd III, 1200; *C. Brockelmann.*

Arabische Streitgedichte gegen Christentum //Mel. E. F. Gautier, 1937, 96—106.

С. П.

Коран (араб. ал-Кур'ан) **в России.** Утверждение в России христианства, уничтожение оплота православия — Византийской империи после захвата в 1453 г. Константинополя турками, вековое противостояние с мусульманскими государствами Волги и Крыма, военная и политическая борьба с Османской Турцией предопределили преобладание жанра полемической религиозно-политической публицистики в качестве основного в корпусе русскоязычной литературы о К. и исламе в целом. С другой стороны, постепенное включение в состав Российской империи все большего числа территорий с мусульманским населением и необходимость обеспечения его лояльности требовали как объективной информации о религиозных верованиях и традициях, так и уважения к ним. История изучения и переводов К. в России неразрывно связана с этими двумя тенденциями.

Долгое время основным источником сведений об исламе и К. служили в России переводы с греческого, латинского, польского антимусульманских религиозно-философских трактатов и исторических трудов. В течение нескольких столетий именно взятые из этих сочинений крайне искаженные сведения о К. и пророке Мухаммаде, об основных догматах ислама заполняли исторические, историко-литературные, популярные труды на русском языке, которые в целом были пронизаны религиозной нетерпимостью. Антиисламские памфлеты служили идеологическим обоснованием борьбы с Высокой Портой и ее вассалами. Таковы «Ответы христианам противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую», «Слово обличительно на агарянску прелесть и умыслившего ее скверного пса Моамеда», принадлежащие перу церковного писателя и философствующего богослова Максима Грека (ок. 1475 — 1555). По своему пафосу работы Максима Грека близки составленному Петром Достопочтенным (1092—1156) «Толедскому сборнику» — своду и опровержению мусульманского вероучения, включавшему в себя первый латинский перевод К. и вплоть до XVII в. сохранявшему значение основного свода материалов для ознакомления с исламом и идейной полемики с ним в Европе.

В 1552 г. армия Ивана Грозного штурмом взяла Казань. Россия начинает утверждаться в своем превосходстве над мусульманскими соседями. Страх постепенно вытесняется позитивным интересом к культуре и образу жизни исламских народов. В работах ученика Максима Грека — Андрея Курбского (1528—1583) и современника последнего, публициста Ивана Пересветова, ратовавшего за присоединение Казанского ханства, проявилась уже бóльшая осведомленность о предмете. В некоторой степени их воззрения сближались со взглядами таких западноевропейских теологов и публицистов, как Николай Кузанский (1401—1464) и Хуан де Сеговия (1400—1458). Жизнь и деятельность Андрея Курбского и Ивана Пересветова были связаны с западными областями Руси и Литвой. Здесь же, в Литве, в XV—XVII вв. был осуществлен и первый перевод К. с арабского языка на славянский, а именно на белорусский язык. Перевод был выполнен в среде татар, состоявших на службе у литовских князей. Типологической параллелью этому переводу может служить современный ему перевод К. на мусульмано-испанский (*алхамиадо*).

Появление первого на русском языке сочинения, специально посвященного К., относится к концу XVII в. В 1683 г. в Чернигове был напечатан составленный на польском языке ректором Киево-Могилянской коллегии (позднее — Академии) и знаменитым православным полемистом Иоанникием Галятовским (ум. в 1688 г.) трактат «Алкоран Магометов от Когелета Христова, разрушенный и ни во что обращенный». В книге из 12 глав имелось посвящение Иоанну и Петру — будущему императору России. В этой связи был заказан ее русский перевод, выполненный переводчиком Посольского приказа С. И. Гадзеловским (сохранился в рукописи).

Именно Петру I принадлежат первые инициативы по научному изучению, переводу и распространению К. в России. В контексте своей восточной политики Петр I предпринял целую серию мероприятий, положивших начало систематическому изучению мусульманского Востока. По его приказу в 1716 г. в Петербурге был напечатан первый перевод К. на русский язык, выполненный неизвестным переводчиком (приписывался то Дмитрию Кантемиру, то Петру Посникову) с французского перевода, принадлежавшего дипломату и востоковеду Андре дю Рие (1580?—1660?) (напечатан в Париже в 1647 г., выдержал пять изданий и помимо России переведен в Англии, Голландии и Германии). Опубликованный русский перевод назывался «Алкоран о Магомете, или Закон турецкий» и включал также перевод авторского предисловия Sommaire de la Religion des Turks. Хотя переводчик не только повторил, но и умножил ошибки дю Рие, его труд привлек внимание к К. и отразил растущий интерес к Востоку. Несколькими годами позднее труд дю Рие был переведен на русский язык еще раз Петром Посниковым (конец XVII — первая треть XVIII в.), врачом, философом и дипломатом, доктором Падуанского университета. Этот несколько более точный перевод сохранился в двух рукописях: в БАН в Санкт-Петербурге и в МГАМИД в Москве.

Нуждаясь в более подробной информации о предмете, Петр I поручил своему соратнику, молдавскому господарю князю Дмитрию Кантемиру (1673—1723), крупному государственному деятелю и ученому (члену Берлинской академии наук), вынес-

Копія.

Святѣйшій Сѵнодъ,

Книгу которую переводилъ Сава Рагузинской о славенскомъ народѣ с Италиянского языка, другую которую переводилъ князь Кантемиръ о магометанскомъ законѣ. Ежели напечатаны, то пришлите сюда немешкавъ. Буде же неготовы, велите немедленно напечатать и прислать.

У подлинного письма подписано тако: Петръ.

Из Астрахани
Июля въ 18. 1722г.

Таково письмо подалъ курьеръ лейбъ гвардии подпоручикъ князь Борисъ Федоровъ сынъ Мещерской, августа въ 7. 1722г. И то письмо положено въ синодалной архивъ. По приказу обер-секретаря.

Въ книгу записано №: 21;

Выписка из Указа Петра I на имя Синода от 18 июля 1722 г. о немедленной присылке в Астрахань перевода Корана на русский язык (фонд Синода, ф. 796, оп. 3, д. 859 за 1722 г.)

АЛКОРАНЪ
О
МАГОМЕТѢ

или

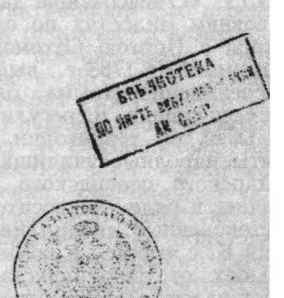
ЗАКОНЪ ТУРЕЦКІИ.

преведенныи съ французского языка на россіискіи.

НАПЕЧАТАСЯ ПОВЕЛѢНІЕМЪ

ЦАРСКАГО

ВЕЛІЧЕСТВА.



ВЪ САНКТЪПІТЕРЪБУРГСКОИ Тіпографіи,
1716 Году, ВЪ МѢсяцѢ Декемвріи.

Титульный лист перевода Корана, выполненного по повелению Петра I

шему из пребывания в Турции хорошее знание ислама и восточных языков, составить подробное изложение содержания К. и жизнеописания Мухаммада. Переводной (с латыни) труд Д. Кантемира «Книга систима, или Состояние Мухамеданския религиия» был опубликован в С.-Петербурге в 1722 г. Возможно, рукопись именно этой книги Петр I срочно требовал к себе в Астрахань специальным письмом от 18 июля 1722 г., т. е. в день начала своего Персидского похода. В том же году была организована и первая в России типография с передвижным арабским шрифтом. Рост русских интересов на Востоке вызвал появление в течение XVIII в. целого ряда сочинений аналогичного содержания. Они пользовались большой популярностью и неоднократно переиздавались. К концу века в русских периодических изданиях, предназначавшихся главным образом для развлекательного чтения, довольно часто стали появляться как переводные, так и оригинальные материалы об исламе и К., по-прежнему трактовавшемся как «буесловие Мухаммедово».

Новый период в истории К. в России связан с правлением Екатерины II. Победы в войнах с Турцией, присоединение Крыма и других областей с мусульманским населением потребовали срочных мер по организации управления ими и умиротворению населения. Осознание плачевных для интересов государства результатов деятельности основанной по именному указу Анны Иоанновны Казанской новокрещенской конторы (1740—1764) и ее одиозного главы Луки Конашевича привело к появлению в манифесте от 17 марта 1775 г. «О высочайше дарованных разным сословиям милостях по случаю заключения мира с Портою Оттоманскою» и особенно в грамоте от 1783 г., выданной по случаю присоединения Крыма, ряда положений, обеспечивавших и регулировавших права мусульман на территории империи. Были открыты народные училища с преподаванием татарского, персидского, арабского языков. Позднее в ряде университетов были введены востоковедные дисциплины, в том числе занятия К. с чтением и комментированием отдельных отрывков текста. К. попрежнему оставался «лжеучением», противоречившим христианской вере, религией давнего и жестокого противника Российской империи. В XVIII—XIX вв. эта тенденция получила особое развитие в работах ряда студентов и преподавателей Казанской духовной академии.

По указу Екатерины II в 1787 г. в Петербурге впервые в России был напечатан полный арабский текст К. для бесплатной раздачи «киргизцам». Одновременно с этим было отдано распоряжение о строительстве мечетей на государственный счет. По словам самой Екатерины II, оба эти мероприятия были осуществлены «не для введения Магометанства, но для приманки на уду». К. был напечатан специально отлитым для этой цели шрифтом, который воспроизводил почерк одного из лучших каллиграфов и превосходил все арабские шрифты, существовавшие тогда в типографиях Европы. Это издание существенно отличалось от европейских прежде всего тем, что носило мусульманский характер: текст к печати был подготовлен *муллой* ʻУсманом Исмаʻилом. В Петербурге с 1789 по 1798 г. вышло 5 изданий К.

Указом от 15 декабря 1800 г. были сняты ограничения на публикацию в России исламской религиозной литературы. В 1801—1802 гг. отлитый в Петербурге арабский шрифт был передан в Казань, где открылась первая мусульманская типография. С 1802 по 1859 г. в Казани этот текст, получивший высокую оценку европейских ориенталистов, выдержал множество изданий (было опубликовано до 150 тыс. экземпляров полного текста) и, по существу, вытеснил в Европе предшествовавшие издания К. Так называемые казанские Кораны, воспринятые как первое мусульманское издание, получили широкое хождение и неоднократно воспроизводились на Востоке. В конечном счете, возможно, именно они сыграли решающую роль в многовековом процессе закрепления единообразия текста К. Одним из достижений издателей была публикация в издании 1857 г. наряду с основным текстом в редакции Хафса коранических вариантов (*ал-кира'ат*), воспроизводящих традицию «семи чтений». Это была уникальная попытка приблизиться к уровню критического издания, повторенная впоследствии рядом восточных перепечаток.

Почти одновременно с текстом К. были опубликованы два новых его перевода, сыгравшие заметную роль в культурной жизни России. Автором перевода, опубликованного в 1790 г. (опять с французского перевода дю Рие), был известный русский литератор М. И. Веревкин (1732—1795), первый директор Казанской гимназии, где его стараниями было введено, в частности, преподавание восточных языков.

Два года спустя в Петербурге появился перевод К., сделанный поэтом А. Колмаковым (ум. 1804), на этот раз с отражавшего новый уровень европейской ориенталистики английского перевода, принадлежавшего Дж. Сэйлю (1697—1736). Труд Дж. Сэйля, основанный главным образом на комментариях ал-Байдави, аз-Замахшари и *тафсире* ал-Джалалайн, вышел в Лондоне в 1734 г. Эта работа, как и «Предварительные замечания» к ней, на долгие годы определила уровень изучения и понимания К. в Европе. Она выдержала 5 изданий и помимо русского была переведена на немецкий и французский языки.

Однако именно переводу М. И. Веревкина суждено было сыграть важную роль в истории русской литературы. Талантливый и плодовитый ученый, комедиограф и переводчик (его наследие достигает 146 томов), член Российской и Императорской Академий наук, М. И. Веревкин сумел придать своему переводу высокие литературные качества.

Он вдохновил А.С. Пушкина на создание в 1824 г. поэтического переложения фрагментов тридцати трех *сур* — знаменитых «Подражаний Корану». Коранические реминисценции находят также и в ряде других произведений поэта (например, «Пророк»).

Интерес А. С. Пушкина к К. во многом связан с противоречивыми тенденциями в оценке ислама европейскими романтиками. Представители романтизма, стремясь освободиться от духа «Энциклопедии», обратились к древности, библейской истории, крестовым походам, Востоку. В это же время все более укрепляется представление о самодостаточности европейской культуры.

Творения А. С. Пушкина способствовали заметному росту интереса к К. в самых широких кругах русских читателей. К. интересуются П. Я. Чаадаев, Л. Н. Толстой, В. С. Соловьев. Прекрасный переводчик восточной поэзии М. Л. Михайлов (1829—1865) опубликовал фрагменты К. в стихотворном переводе.

В 1864 г. вышел в свет последний русский перевод К., выполненный не с оригинала. Он принадлежал перу К. Николаева и был сделан с французского перевода известного востоковеда и дипломата А. Б. Казимирского, сохранявшего популярность во Франции вплоть до 1920-х гг. Перевод К. Николаева был связан по своему происхождению с кружком славянофилов и обладал высокими литературными достоинствами. Во второй половине XIX в. этот труд, избавивший читателей от необходимости обращаться к старым трудночитаемым переводам, выдержал 5 изданий.

В 1859 г. на средства, предоставленные членом Синода русской православной церкви архиепископом Казанским Георгием (с тем чтобы часть экземпляров была передана в Казанскую духовную академию, где стараниями владыки было открыто отделение восточных языков), был издан «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги». Труд принадлежал перу Мирзы Мухаммада ‘Али Гаджи Касим-оглы (Александра Касимовича) Казем-Бека (1802—1870), принявшего христианство в 1821 г. от шотландских миссионеров, «патриарха русского ориентализма», создателя казанской школы востоковедов, первого декана факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета, члена-корреспондента Петербургской Академии наук и множества зарубежных научных обществ.

Работа над «Конкордансом» продолжалась более 25 лет (с 1834 г.) и неоднократно прерывалась как в связи с личными обстоятельствами жизни автора, так и из-за опасений, что публикации подобных работ в Калькутте (Нуджум ал-Фуркан, начало публикации — 1836 г.) и в Лейпциге (Concordantiae Corani Arabicae Г. Флюгеля, 1842 г.) обессмыслят многолетний труд. Однако особенности и достоинства подхода А. Казем-Бека (его «Конкорданс» построен не по этимологическому принципу — словарные гнезда расположены в простом алфавитном порядке, весьма удобном для неарабистов, и содержат все контексты употребления) убедили автора в необходимости его издания. В 1855 г. А. Казем-Бек за свой труд (тогда еще рукописный) был удостоен персидского ордена Льва и Солнца первой степени. Книга, изданная на деньги православной церкви, вызвала нападки невежественных ортодоксов, обвинявших автора в попытках пропаганды ислама за православный счет. А. Казем-Беку пришлось публично разъяснять характер и важность своего труда.

Появление этой работы стало свидетельством преодоления отечественным исламоведением многовекового отрыва от западной ориенталистики. В это время в России складываются имеющие мировое значение рукописные коллекции (Азиатский музей Петербургской Академии наук, Публичная библиотека), включающие значительное количество первоклассных рукописей К. (см. ниже). В 1863 г. в Казани И. Ф. Готвальдом (1813—1897), а затем в 1881 г. в Санкт-Петербурге В. Ф. Гиргасом (1835—1887) были составлены и опубликованы словари к К., и, наконец, в 70-х гг. XIX в. в России были сделаны два первых русских перевода К., выполненные непосредственно с первоисточника. Первый перевод (завершен в 1871 г.) принадлежал генералу Д. Н. Богуславскому (1826—1893), вольнослушателю Восточного факультета Петербургского университета, первому приставу при Шамиле в Санкт-Петербурге и Калуге, многие годы служившему *драгоманом* русского посольства в Константинополе. Его перевод отличался высокой точностью и незаурядными литературными достоинствами, однако после публикации в 1878 г. в Казани перевода Г. С. Саблукова (1804—1880) он решил отказаться от издания своей работы.

Перевод Г. С. Саблукова явился важнейшим достижением «казанской школы» исламоведения, связанной с православной миссионерской деятельностью. Представители этой школы охотно пользовались европейскими исследованиями, переводили их (например, «Историко-критическое введение в Коран» Г. Вейля, вышедшее в Казани в 1875 г. в переводе Е. Малова), причем критический пафос западных исследователей еще более усиливался в русских переработках. Перу представителей этой школы принадлежит множество работ, однако лишь Г. С. Саблукову удалось создать оригинальные исследования. Помимо перевода К. Г. С. Саблуков в 1879 г. выпустил «Приложения» — в то время лучший в Европе указатель к К. Уже после смерти автора, в 1884 г., был опубликован и его обзорный труд о К. В выборе материалов Г. С. Саблуков сознательно ограничился собственно мусульманской литературой по предмету. Перевод Г. С. Саблукова был многократно переиздан (к изданию 1907 г. был приложен и арабский текст) и вплоть до 1961 г.

удовлетворял нужды науки и разнообразные запросы русского читателя.

Хотя в отличие от ряда других деятелей «казанской школы» Г. С. Саблуков исповедовал весьма умеренные взгляды, они тем не менее в целом вполне соответствовали общему полемическому настрою, характерному для востоковедов — миссионеров Казанской духовной академии. Уже к концу XIX в. стало ясно, что жесткая идеологическая заданность исламоведческих работ представителей этой школы привела к тому, что значение их трудов в своей совокупности или отрицательно, или совершенно незначительно. С этим, возможно, связана и трагедия всей жизни Г. С. Саблукова. Превращение талантливого востоковеда, археолога и историка в востоковеда-миссионера не могло не сказаться на направленности его научных работ и их качестве. Миссионерская заданность коранических штудий Г. С. Саблукова особенно ярко проявилась во второй части его работы «Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения», посвященной рассмотрению «внутренних качеств Корана».

Переводы XIX в. по большей части восходили к мусульманской традиции и воспроизводили поэтому понимание К., характерное для эпохи и социально-культурного окружения того или иного мусульманского экзегета или группы авторов. Если говорить о русских переводах, то труд Г. С. Саблукова был основан на сочинениях, популярных в татарской среде, Д. Н. Богуславского — главным образом на турецком сочинении «Тафсир ал-Мавакиб» Исма'ила Фарруха (ум. в 1840 г.), в свою очередь использовавшего в качестве основы персидский «Тафсир Хусайни» Хусайна Ва'иза (ум. в 1505 г.). Популярный четырехтомный комментарий к К. Э. Уэрри отражал соответствующую индийскую традицию. Такой подход диктовался во многом практическими потребностями и запросами эпохи. Перевод Г. С. Саблукова возник из необходимости иметь адекватное представление о «татарском исламе», что было исключительно важно для успеха миссионерской деятельности. Труд генерала Д. Н. Богуславского, на протяжении долгих лет связанного с проведением внешней политики России на Востоке, был попыткой передать понимание священной книги ислама у мусульманских соседей России. Подход Д. Н. Богуславского к материалу и задачи, которые он перед собой ставил, во многом близки ко взглядам А. Казимирского, также долгие годы служившего переводчиком на Востоке. В этой связи закономерен и интерес англичанина Э. Уэрри к пониманию К. в Британской Индии.

Вторая половина XIX в. — период резкого усиления влияния России на Среднем Востоке и в Центральной Азии. 1868 год ознаменовался присоединением к России Туркистанского края. В состав империи наряду с мусульманскими народами, которые жили в ее границах прежде, влилось многомиллионное мусульманское население, сохранившее структуру своих отношений в рамках мира ислама и многовековую традицию толкования К. На фоне роста панисламской и пантурецкой пропаганды и беспорядков на мусульманских окраинах России власти приступили к разработке системы мер, призванных, с одной стороны, ограничить панисламскую и пантурецкую пропаганду, с другой — обеспечить полноценное участие мусульманских подданных в жизни империи. Последнее было немыслимо без уважения их культурных и религиозных традиций. Неоднократно обновляются как процедура, так и текст судебной (первая редакция — 1831 г.) и воинской (первые редакции — 1859-62 гг.) присяги для мусульман на К. В этих правилах от 1892 г., в частности, отмечалось, что «самый Коран, в знак благоговения, должен быть положен на пелену из чистой шелковой материи и поставлен на налой или столик, вышиною по крайней мере в аршин».

Среди мусульманских народов России начиналось религиозно-национальное возрождение. В работах Мусы Джаруллы Бигиева (Биги, 1875—1949), Атауллы Баязитова (оба были в разное время *имамами-хатибами* Санкт-Петербургской мечети) и других мусульманских авторов, писавших как на своих национальных языках, так и по-арабски и по-русски, можно найти идеи возрождения ислама, близкие тем, что волновали *саййида* Ахмад-*хана* (1817—1898), Джамал ад-дина ал-Афгани (1839—1909), Мухаммада 'Абду (1849—1905), Рашида Риду (1865—1935) (см., например, Тафсир ал-Манар, принадлежащий перу двух последних). В развернувшейся с конца XIX в. в среде российскоподданных мусульман ожесточенной идейной полемике между «прогрессистами-обновленцами» и «традиционалистами» (в русской терминологии джадидистами и кадимистами) обе стороны активно использовали К. для обоснования своих позиций.

Большой размах получила в России мусульманская печать. В восьми городах России существовали типографии с арабским шрифтом. По подсчетам А. Б. Халидова, с 1787 по 1917 г. в России вышло 172 издания К., 191 издание подборок *сур* (*хафтиак*), более ста изданий отдельных *сур* (*сувар мин ал-Кур'ан*). Широко издавались также молитвенники, своеобразные обереги (*догалык*), основанные на К. и магических заклинаниях.

Власти неоднократно принимали меры к усилению цензуры мусульманской печати, периодически запрещали публикацию *тафсиров*, ввоз книг из-за границы и т. п. В 1905—1907 гг. активно обсуждался проект введения государственной монополии на мусульманские издания.

В 1911—1914 гг. предпринимались попытки перевода К. на татарский и азербайджанский языки.

К. читался в ходе специальной службы, организованной Санкт-Петербургской мусульманской общиной по поводу смерти брата Ни-

колая II — Великого князя Георгия (1871—1899), и при закладке Санкт-Петербургской Соборной мечети (1910 г.), расположенной в центре столицы империи, неподалеку от усыпальницы Романовых. Одновременно К. становился знаменем многочисленных антирусских выступлений, начавшихся в Средней Азии в 1916 г. и продолжавшихся в мусульманских районах СССР вплоть до 1931 г. В этом проявлялись разнонаправленные социальные и идеологические процессы, характерные для среды российскоподданных мусульман рубежа XIX—XX вв.

На рубеже веков появляются работы В. В. Бартольда (1869—1930), А. Е. Крымского (1871—1941), А. Ф. Шебунина (1867—?), в той или иной степени связанные с К. Их исследования в целом были посвящены проблемам, общим для европейской коранистики. С учебными целями А. Е. Крымским (1905 г.) был издан комментированный перевод ряда *сур*. К. продолжал вдохновлять и русских литераторов. Так, И. А. Бунин выбрал коранические строки эпиграфами для целого ряда стихов и пытался перевести отрывки из шестой *суры* К.

Революция 1917 г., с одной стороны, усилила центробежные тенденции в мусульманских областях России (возникновение *эмиратов*, *имаматов* и ханств, где К. объявлялся идеологической основой режима), с другой — привела к попыткам вовлечения мусульман в революционную борьбу с целью экспорта коммунистической идеологии на Восток. В рамках такой политики большевики приняли решение о возвращении мусульманам ряда святынь в Оренбурге, Казани, в Средней Азии и на Кавказе. В ходе съезда мусульман, состоявшегося в Петрограде в декабре 1917 г., по прямому указанию В. И. Ленина мусульманской общине был возвращен «Коран Османа», хранившийся в Санкт-Петербургской публичной библиотеке (вывезен из Самарканда в 1869 г. по распоряжению генерал-губернатора Туркистанского края К. П. фон Кауфмана). Отголоски идей таких деятелей большевистской революции, как М. С. Султан-Галиев (ок. 1880 — расстрелян в 1940 г.), можно найти в наследии лидера алжирской революции Ахмада Бен Беллы (род. в 1919 г.), в трудах, в том числе в *тафсире*, знаменитого иранского теолога ʻАли Шариʻати (ум. в 1977 г.). В то же время перу другого современника революции, упомянутого выше М. Дж. Бигиева, принадлежит и написанное в 1920 г., повидимому, первое развернутое мусульманское антикоммунистическое сочинение Islamiet Elifbasy («Азбука исламизма»), направленное против «Азбуки коммунизма» Н. И. Бухарина. Развитие этих идей М. Дж. Бигиева легко найти в знаменитом *тафсире* идеолога организации «Братья-мусульмане» Саййида Кутба (1906 — казнен в 1966 г.) Фи зилал ал-Кур'ан («Под сенью Корана», написан в 1963—1964 гг.).

Начало в 1928 г. форсированного строительства государственного социализма в СССР сопровождалось мощной антирелигиозной кампанией. Наряду с текстом Библии К. попал в составленный под руководством Н. К. Крупской список книг, подлежавших изъятию из массовых библиотек. Росла атеистическая пропаганда, в ходе которой «разоблачался» и К. В ряде областей стало небезопасным не только держать в доме печатный или рукописный текст К., но и любую книгу, написанную в арабской графике. Это привело к массовой гибели рукописей, лишь малая часть которых была спасена археографическими экспедициями АН СССР.

К началу XX в. европейская наука накопила достаточно материала, чтобы поставить задачу осуществления перевода К. на основании оригинальных научных разработок. В России такая задача была поставлена академиком И. Ю. Крачковским (1883—1951), который одним из первых поднял вопрос о необходимости качественно нового подхода к переводу К. Рассматривая К. как памятник определенной эпохи и среды, он попытался избежать влияния традиционных толкований и поставил задачу создать адекватный литературный перевод. При этом И. Ю. Крачковский опирался на материалы современной К. языковой среды, стремился искать объяснения малопонятным местам текста в самом К. В 1921—1930 гг. им был подготовлен рабочий перевод текста, комментарии к которому дополнялись вплоть до смерти автора.

Перевод И. Ю. Крачковского был включен в план публикаций изд-ва «Всемирная литература», однако издание было отвергнуто А. А. Ждановым и осталось в рукописи. Этот перевод, опубликованный посмертно в 1963 г. и многократно переизданный (начиная с 1986 г.), не был подготовлен автором к печати и, по существу, является публикацией архивных материалов, сохраняя в ряде случаев форму подстрочника. Тем не менее по характеру подхода к тексту и филологической точности труд И. Ю. Крачковского превосходит не только все русские, но и многие европейские переводы. Анализ перевода и комментариев показывает, что последовательное воплощение намеченного автором подхода к тексту требовало от него, по существу, пересмотра принятых в его время методов исследования, отказа от многих научных представлений. Поскольку работа осталась неоконченной, мы не можем судить о том, насколько последовательно автор был готов применять избранный им метод. Закончить свой труд помешали И. Ю. Крачковскому условия, в которые было поставлено научное исламоведение в СССР. По характеру подхода к тексту перевод И. Ю. Крачковского в наибольшей степени близок французскому переводу Р. Бляшера (опубликован в 1949—1950 гг.) и немецкому переводу Р. Парета (опубликован в 1963—1966 гг.).

Работа И. Ю. Крачковского над переводом совпала с началом кризиса советского исламоведения, связанного с тем, что подход к К. и методы его анализа определялись в первую очередь задачами атеистической

пропаганды. Именно в русле атеистических задач Н. А. Морозов предпринял попытку (1930) объявить X—XI вв. временем возникновения, а XIV в. (эпоху *султана* Османа I) — временем фиксации К. В 1930-х гг. несколько московских ученых во главе с Е. А. Беляевым выдвинули гипотезу о создании К. группой лиц. Их подход к изучению К. опирался во многом на гиперкритические работы таких западных востоковедов, как Г. Вейль, X. Хиршфельд, Л. Каэтани. Отношение к предмету изучения, ненаучный характер методики исследования и полученных выводов, тенденциозный, некритичный подбор материала из европейских исследований сближают работы 30-х гг. упомянутых советских авторов с сочинениями представителей казанской миссионерской школы. Вульгарно-материалистический и воинственно-атеистический характер работ первых, по существу, смыкался с идеалистическим и подчеркнуто миссионерским подходом вторых.

В этом отношении труд И. Ю. Крачковского, статьи К. С. Кашталевой (1897—1939) по терминологии К., этнографические штудии И. Н. Винникова, исследования В. В. Бартольда, опиравшиеся на анализ источников, резко выделялись на общем фоне. Болезненный процесс освобождения от догматического подхода 30—40-х гг. в советском исламоведении проходил неровно. Попытки преодоления наиболее одиозных крайностей этого подхода были предприняты, в частности, И. П. Петрушевским. Сочинения коранического круга изучались в первую очередь с лингвистическими целями (например, работа А. К. Боровкова). Однако вплоть до начала 90-х гг. продолжали активно публиковаться имевшие лишь самое отдаленное отношение к науке работы авторов (Л. И. Климович, А. В. Авксентьев и Р. Р. Мавмонтов, С. И. Джаббаров и др.), занимавших воинственно-атеистическую позицию.

Новый этап в изучении ислама и К. в СССР был связан с осознанием на официальном уровне в начале 1980-х гг. необходимости адекватного анализа процессов и событий на Ближнем и Среднем Востоке (мусульманский фундаментализм, иранская революция, советское вторжение в Афганистан). В 1980 г. в Ташкенте прошло Всесоюзное совещание, призванное наметить основные направления изучения ислама в СССР в новых условиях. Материалы совещания, опубликованные с грифом «Для служебного пользования», отразили растущую озабоченность как ученых, так и практических работников уровнем и характером изучения ислама. Результаты совещания и ряд решений, принятых на официальном уровне, позволили подготовить и опубликовать ряд коллективных работ и монографий, достойно продолживших русскую академическую традицию (особенно работы П. А. Грязневича, М. Б. Пиотровского, С. М. Прозорова).

Начало перестройки ознаменовалось резким всплеском интереса к религии в целом. Массовым тиражом были переизданы не только переводы И. Ю. Крачковского и Г. С. Саблукова, но и ряд работ деятелей «мусульманского возрождения» начала века. Стало возможным издание перевода Д. Н. Богуславского.

Публикации переводов К., как и прежде, отражали господствующие в обществе идеологические процессы. Практическая недоступность текста, вышедшего ограниченным тиражом и распространявшегося под «неусыпным контролем» идеологических отделов горкомов и обкомов, вызвала публикацию перевода И. Ю. Крачковского эмигрантскими издательствами (1983, 1989, Нью-Йорк). С началом перестройки следует целая серия из тринадцати перепечаток, осуществленных в 1986—1991 гг. в Москве, Душанбе, Баку и Ташкенте государственными (в том числе «Физкультура и спорт»!) и частными издательствами, совместными предприятиями (К. приносил хороший доход) и даже журналом Заря Востока, печатавшим перевод К. на протяжении 12 номеров 1990 г. и гарантировавшим тем самым значительный рост числа своих подписчиков. Чеченское издательство опубликовало текст перевода И. Ю. Крачковского без указания имени автора перевода. В 1990—1991 гг. пять переизданий выдержал перевод Г. С. Саблукова (Москва, Казань).

В этот же период вновь были созданы переводы, основанные на мусульманской традиции (М.-Н. Османов, В. М. Порохова, анонимный перевод движения Ахмадийа — два последних выполнены с подстрочника). Предпринята попытка создания стихотворного перевода (Т. А. Шумовский). Исламские пропагандистские центры в Иране, Пакистане, Саудовской Аравии, Турции финансируют издание и распространение на территории России и других стран СНГ специальных учебных пособий, переводов на русский и национальные языки современных *тафсиров*, финансируются программы перевода К. на языки народов Средней Азии и Кавказа. Одним из первых таких переводов стал труд Ж. М. Истаева (пер. на казахский язык, 1991, см. также работу И. Агаева). В Россию и другие страны СНГ ввезены сотни тысяч экземпляров арабского текста К. для бесплатного распространения среди верующих. Переиздания арабского текста осуществляли и Духовные управления мусульман: в таких изданиях, появившихся в советское время (1923, 1956 гг.), по-прежнему использовался текст старых казанских изданий К., который был заменен текстом официального каирского издания 1919—1928 гг. только в издании, выпущенном в Ташкенте в 1960 г. и ставшем образцом для последних публикаций.

В ходе дезинтеграционных процессов на постсоветском пространстве и сложения здесь различных типов государственных образований К. приобретает статус одного из символов государственности (президентская присяга на К. в ряде государств СНГ и субъектов РФ) и объявляется одним из основных источников права (Чечня). В этом

отношении социальная и политическая практика в мусульманских районах бывшего СССР следует за традициями, господствующими сегодня в ряде мусульманских государств Азии и Африки.

Приоритетной задачей российской коранистики является реализация замысла И. Ю. Крачковского по подготовке филологически точного, литературно адекватного академического перевода К. с комплексным комментарием и справочным аппаратом. Основой такой работы, которая в современных условиях должна осуществляться группой специалистов, могут стать исследования племенных диалектов, языка и структуры текста К. с использованием современных методик. Не менее важно изучение истории культуры Южной Аравии, Набатеи, длительного процесса формирования «культурного симбиоза» в оседлых центрах Внутренней Аравии с гетерогенным населением.

Переводы К.: Алкоран о Магомете, или Закон турецкий, переведенный с французского языка на российский. Напечатался повелением Царского Величества в Санкт-Петербургской типографии, 1716 году, в месяце декемврии; Книга Аль-Коран аравлянина Магомета, который в шестом столетии выдал оную за ниспосланную к нему с небес, себя же последним и величайшим из пророков божиих. Перевод с арабского на французкий язык *Андрея дю-Рюэра-де ла Гару Малезера*, одного из поместных дворян короля Французского, достохвально и через многие годы служившего отечеству своему, при Порте Оттоманской снискавшего полную доверенность султана Амурата Третьего, что был от него посылан к Лудовику третьему — на десять с важными препоручениями. Печатана в Амстердаме и Лейпциге в 1770 г., по российски же переложена в сельце Николаеве Слинской округи, 1790 г. [*М. И. Веревкиным*]. Ч. 1—2. СПб., 1790; Ал-Коран Магомедов, переведенный с арабского на английский с приобщением к каждой главе на все темные места изъяснительных исторических примечаний, выбранных из самых достовернейших историков и арабских толкователей Ал Корана *Георгием Сейлем* и с присовокуплением обстоятельного и подробного описания жизни лжепророка Магомеда, сочиненного славным доктором Придо. С английского на российский перевел *Алексей Колмаков*. Ч. 1—2. СПб., иждивением Василия Соликова при Императорской Академии наук, 1792. (Приложение имеет отдельный титульный лист; в подзаголовке: На российский язык перевел П[етр] А[ндреев]); Коран Магомета, переведенный с арабского на французский переводчиком Французского посольства в Персии *Казимирским*. С примечаниями и жизнеописанием Магомета. С французского перевел *К. Николаев*. М., 1864; Коран. Законодательная книга мохаммеданского вероучения. Перевод и приложение к переводу *Г. Саблукова*. Казань, [Комиссия Миссионерского противомусульманского сборника при Казанской духовной академии], 1877; *А. Е. Крымский*. Суры старейшего периода, перевод с объяснениями // Лекции по Корану, читанные в 1905 г. (приложения к «Истории мусульманства»). М., 1905; Коран. Перевод и комментарии *И. Ю. Крачковского*. М., 1963; Священный Коран: Арабский текст с русским переводом. Опубликован под покровительством Четвертого Халифа Обетованного Мессии и Главы Ахмадийского Движения в Исламе Хазрата Мирзы Тахира Ахмада. Лондон, 1987; *И. Агаев*. Коран как явление культуры. Вступительная статья к переводу и перевод глав Корана И. Агаева. Хазар. Баку, 1989, 1, 170—191; Коран: сказания, предания, притчи (цитаты с комментариями). Автор-составитель *Х. Исмаилов*. М., 1991; Священный Коран: Антология. Islamabad, Islamic international publications, 1991; Куран. Перевод *Ж. М. Истаева* (казахский язык). Алматы-М., 1991; Коран. Перевод смыслов и комментарии *В. Пороховой*. М., 1993; Коран. Перевод с арабского с комментариями *М.-Н. О. Османова*. М., 1995; Коран. Перевод и комментарии *Д. Н. Богуславского*. Публикация Е. А. Резвана при участии А. Н. Вейрауха. СПб., 1995; Коран: Священная книга мусульман. Перевод с арабского [и предисловие] *Т. А. Шумовского*. М., 1995.

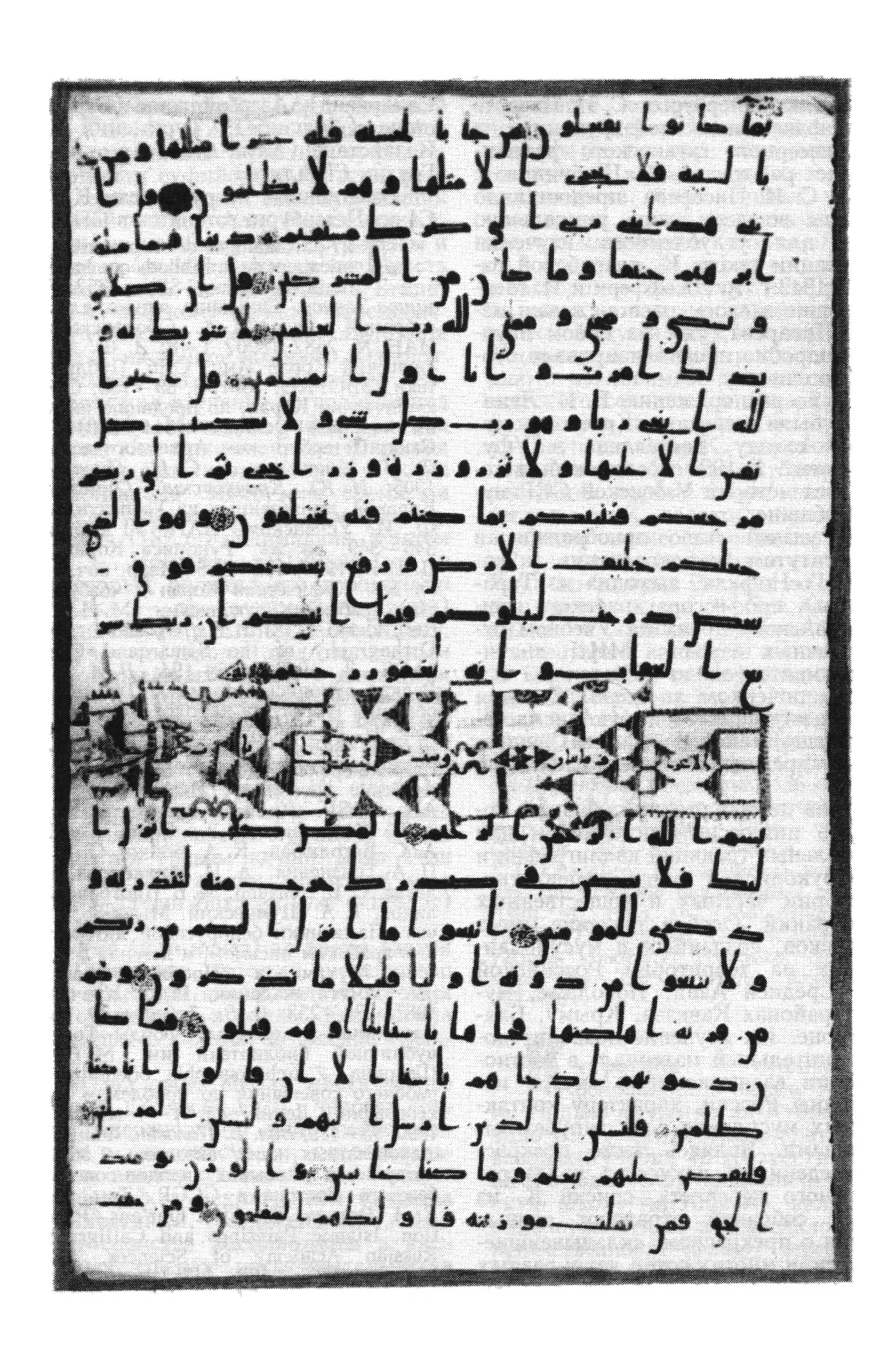
Лит-ра: *Д. Кантемир*. Книга систима, или Состояние Мухаммеданския религия напечатася повелением Его Величества Петра Великого Императора и Самодержвца Всероссийского. СПб., 1722 г.; *М. А. Казем-Бек*. Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и литературных начал сей книги. СПб., 1859; *И. Готвальд*. Опыт арабско-русского словаря на Коран, семь моаллакат и стихотворения Имрулькейса. Казань, 1863; *Г. Саблуков*. Приложение к переводу Корана. Казань, 1879; *он же*. Сведения о Коране, законоположительной книге мохаммеданского вероучения. Казань, 1884; *Г. Вейль*. Историко-критическое введение в Коран / Перевод с немецкого Е. Малова. Казань, 1875; *В. Гиргас*. Словарь к арабской хрестоматии и Корану. Казань, 1881; *А. Баязитов*. Ислам и прогресс. СПб., 1899; *А. Ф. Шебунин*. Куфический Коран Хедивской библиотеки в Каире // ЗВОРАО. 1901, 14, 119—154; *Н. П. Остроумов*. Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман. Ташкент, 1901; *М. Бигиев* Та'рих ал-Кур'ан ва-л-масахиф. СПб., 1905; *он же*. Тафсир ал-Фатиха. Пг., 1915; *Н. Н. Черняев*. «Пророк» Пушкина в связи с его же «Подражанием Корану». М., 1908; *А. Е. Крымский*. Семь спящих отроков Эфесских: а) *А. Крымский*. Общий историко-литературный очерк сказания; б) *М. Аттая, А. Крымский*. Переводы арабских версий VII—XIII вв. М., 1914 (Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Вып. 14); *Bigi*. Islam Milletlerinde dini, edebi, ichtima'i, siyasi mes'eleler tedbirler haqqynda. Brl., [б. г.] (*M. Bigiev*. Islamiyet Elifbasy); *В. Бартольд*. Коран и море // ЗКВ. 1925, 1, 106—110 (Соч. 6, 544—548); *W. Barthold*. Zur Frage über die Berufung Mohammed's // Dr. Modi Memorial volume. Bombay, 1930, 706—708 (К вопросу о призвании Мухаммеда // Соч. 6, 615—616); *К. С. Кашталева*. Терминология Корана в новом освещении // ДАН-В, 1928, 7—12; *она же*. «Подражания Корану» Пушкина и их первоисточник // ЗКВ, 1930, 5, 243—270; *В. И. Филенко*. «Подражания Корану» Пушкина. Симферополь, 1928; *И. Н. Винников*. Легенда о призвании Мухаммада в свете этнографии // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882—1932. Сборник статей. Л., 1934, 125—146; *он же*. Коранические заметки: Коран 96:1—2 // Исследования

по истории культуры народов Востока. М.-Л., 1960, 309–312; *И. Ю. Крачковский*. Русский перевод Корана в рукописи XVIII века //Сборник статей к сорокалетию ученой деятельности акад. А. С. Орлова. М.-Л., 1934, 219–226 (Избр. соч., 1, 175–181); *он же*. Чернышевский и ориенталист Г. С. Саблуков //*Н. Г. Чернышевский*: Труды научной сессии к пятидесятилетию со дня смерти (1889–1939). Л., 1941, 34–45 (Избр. соч., 1, 213–224); *он же*. Перевод Корана Д. Н. Богуславского //СВ, 1945, 3, 293–301; *А. К. Боровков*. Лексика среднеазиатского тефсира XII–XIII вв. М., 1963; *И. П. Петрушевский*. Ислам в Иране в VII–XV вв. М., 1966; *H. Rohling*. Koranausgaben in Rissischen Buchdruck des 18. Jahrhunderts //Gutenberg Jahrbuch, Mainz, 1977, 205–210; Учение священного Корана. Составители: Сейид-Реза Боргеи, Мохаммед Бахонар, Бахрам Тегерани (составитель русской части). Тегеран, 1978; *С. А. Фомичев*. «Подражания Корану»: Генезис, архитектоника и композиция цикла //Временник Пушкинской комиссии. 1978. Л., 1981, 41–52; Ислам: Религия, общество, государство. Под общей редакцией П. А. Грязневича и С.М. Прозорова. М., 1984; *П. А. Грязневич*. Коран в России (изучение, переводы и издания) // Там же, 76–82; *М.-Н. Османов*. Достоинства русского перевода Корана, выполненного И. Ю. Крачковским // Памятники истории и литературы Востока. М., 1986, 3–8; *Саид Абул Ала (Маудуди)*. Тафхим ул-Коран. [Суры: Семейство Имрана и Женщины]. Переводчик Шах Махмуд. Пешавар, 1987; *он же*. [Суры Ибрахим, Ал-Хиджр, Пчелы, Перенос ночью]. Пешавар, 1990; *М. Б. Пиотровский*. Коранические сказания. М., 1991; *М. В. М. Ахмад*. Введение в священный Коран. Islamabad, 1991; *М. Архипов*. Таджвид: Облегченные правила. Казань, 1993; *Е. А. Резван*. Коран и коранистика //Ислам. Историографические очерки. Под общей редакцией С. М. Прозорова. М., 1991, 7–84; *он же*. Коран и его толкования // Хрестоматия по исламу. Составитель и ответств. редактор С. М. Прозоров. М., 1994, 7–68; *он же*. Пророчество и религиозное вдохновение в исламе (К проблеме научной интерпретации феномена пророческих откровений Мухаммада) //Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992, 20–33; *он же*. История Корана и его изучения // Коран. Перевод и комментарии Д. Н. Богуславского, 517–542; *Т. К. Ибрагим*, *Н. В. Ефремова*. Мусульманская священная история от Адама до Иисуса. М., 1996; *В. Д. Ушаков*. Фразеология Корана. М., 1996; *E. Rezvan*. The Qur'an and Its World. SPb.-Helsinki (в печ.); *Ifim Rizfan*. Al-Qur'an al-karim fi Rusiya (в печ.); *Anas Khaliduf*. Al-Kutub al-'arabiyya allati tubi'at fi Rusiya. Dubai (в печ.).

Коллекции рукописей К. в России: Санкт-Петербург. Коллекции рукописей и фрагментов К. начали формироваться в России с начала XIX в. вместе с основанием в Санкт-Петербурге Публичной библиотеки (1795, ныне Российская Национальная библиотека) и Азиатского музея Академии наук (1818 г., ныне СПб. филиал Института востоковедения РАН). За годы активной собирательской деятельности здесь возникли собрания, являющиеся крупнейшими в России и одними из крупнейших в Европе (228 единиц хранения в РНБ и 181 — в СПбФИВ РАН). Эти рукописи представляют собой образцы книжной продукции 12 веков: с конца VII — начала VIII до конца XIX в., т. е., по существу, всего периода бытования арабской рукописной книги. Географический ареал обширен — от Белоруссии до Нигерии. В целом К. составляют лишь небольшую часть собрания, существенно меньшую доли К. в общем объеме книжной продукции мусульманского мира — в коллекцию Азиатского музея и Публичной библиотеки попадали, как правило, лишь списки в каком-либо отношении примечательные.

История коллекций К. в общих чертах повторяет историю сложения мусульманской части указанных рукописных собраний в целом. К. были в числе первых приобретений как Депо манускриптов Публичной библиотеки, так и Азиатского музея. Списки К. были и среди последних поступлений, обогативших указанные рукописные коллекции. На протяжении всего XIX в. уникальные и редкие списки и фрагменты К. активно приобретались у частных лиц в Европе и на Востоке, поступали в фонды в качестве дарений, как составная часть военных контрибуций и т.п. Особое значение имело приобретение Публичной библиотекой у наследников французского востоковеда Ж.-Ж. Марселя (1776–1854) большей части собрания арабских рукописей (133 единицы хранения, ныне фонд 921), составленного им во время пребывания в Египте (1798–1801) в составе экспедиции Бонапарта. Основную часть этой коллекции составляют фрагменты куфических К., происходящих главным образом из мечети 'Амра б. ал-'Аса (Каир, построена в 643 г.). Это собрание занимает первое место в Европе и одно из первых мест в мире по количеству рукописей письма *куфи* и арабских пергаментных рукописей. К коллекции Ж.-Ж. Марселя примыкают ранние коранические фрагменты, хранящиеся в СПбФИВ РАН (26 единиц хранения). Каждый из ранних фрагментов по-своему уникален и является исключительно важным источником по раннему периоду бытования К., по истории развития арабского письма, по ранним грамматическим теориям, разночтениям, которые поначалу допускались в К., региональным традициям его передачи и т.п.

В 1869 г. в Публичную библиотеку туркистанский генерал-губернатор фон Кауфман передал так называемый Коран Османа, или «Самаркандский куфический Коран», принадлежавший мечети Х^{в}аджа Ахрара в Самарканде, несомненно один из наиболее выдающихся экземпляров К. в мире. Ученик В. Р. Розена, А. Ф. Шебунин, подробно проанализировавший и описавший этот список, установил его ближневосточное происхождение (предположительно Ирак) и время создания (II в. х.). Труд А. Ф. Шебунина во многом предвосхитил сформулированные лишь через четверть века идеи Г. Бергштрессера и А. Джеффери о необходимости планового



Фрагмент одной из древнейших сохранившихся рукописей Корана (VIII в. н.э.) с орфографическими правками IX–X вв. Почерк *хиджази*. Коллекция СПбФИВ РАН, шифр E-20, л. 19а. Конец 6-й суры (айаты 159–165) – начало 7-й суры (айаты 1–9)

изучения и описания ранних списков К. В 1905 г. в Санкт-Петербурге С. И. Писарев опубликовал факсимиле этой рукописи в виде полноразмерного гигантского фолианта. Сочетание работы А. Ф. Шебунина с публикацией С. И. Писарева предоставило исследователям во всем мире уникальную возможность для углубленного изучения истории фиксации текста К. и арабской палеографии. В 1942 г. А. Джеффери и И. Мендельсон, имевшие в своем распоряжении издание С. И. Писарева, уже на новом научном уровне подробно проанализировали особенности этого списка.

В 1917 г. по распоряжению В. И. Ленина рукопись была передана Краевому мусульманскому съезду, доставлена в Уфу, затем в Ташкент. В 199? г. список был передан из Музея истории Узбекской ССР мусульманской общине.

Огромной удачей стало приобретение в 1937 г. Институтом востоковедения у наследницы И. Г. Нофаля, выходца из Тарабулуса (Ливан), профессора арабского языка и мусульманского права на Учебном отделении восточных языков МИД, значительного фрагмента (около 40% текста) К., переписанного почерком *хиджази*. Сегодня очевидно, что изучение этой рукописи, сохранившей следы этапов фиксации Священного текста, представляет первостепенный интерес.

Рукописи из петербургских собраний могут послужить интересным источником для изучения локальных традиций каллиграфии и оформления рукописной книги, переплетного дела, истории частных и общественных книжных собраний. Особое значение имеет изучение списков, созданных в мусульманских общинах на территории Российской империи: в Средней Азии, Поволжье, мусульманских районах Кавказа, Крыму, Балтийском регионе. Их изучение позволит получить дополнительный материал, в частности по истории взаимовлияний внутри исламской общины России, характеру контактов российских мусульман с их зарубежными единоверцами. Являясь часто прекрасными произведениями искусства каллиграфии и книжного переплета, списки К. из петербургских собраний отражают разные представления о прекрасном, складывавшиеся на протяжении многих сотен лет у разных людей и народов.

Работе с петербургскими рукописями К. и их описанию значительное время уделяли Х. Д. Френ, В. Р. Розен, И. Ю. Крачковский, В. А. Крачковская, В. И. Беляев, А. Б. Халидов, П. А. Грязневич, М. Б. Пиотровский. Происхождение ряда экземпляров связано с именами П. П. Дубровского, С. С. Уварова, Н. В. Ханыкова, Б. А. Дорна, И. Ю. Крачковского, ряда других видных деятелей российской науки.

В России помимо Санкт-Петербурга коллекции К. имеются в Казани, Уфе, Махачкале, Грозном и Москве. Из республик бывшего СССР наиболее интересные коллекции собраны в Узбекистане (Ташкент, Бухара, Самарканд), Азербайджане (Баку), Таджикистане (Душанбе), Туркмении (Ашхабад), Казахстане (Алма-Ата), Армении (Ереван), Грузии (Тбилиси).

База данных по рукописям К. из собраний Санкт-Петербурга готовится в СПбФИВ РАН.

Лит-ра: Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de St.-Pétersburg. SPb., 1852; *В. В. Вельяминов-Зернов*. Описание ящика для Корана (из собрания князя М. А. Оболенского)// Записки ИАН № 268? 1890? 1–8; *А. Ф. Шебунин*. Куфический Коран Имп. СПб. Публичной библиотеки//ЗВОРАО, 1891, 6, 69–133; Самаркандский куфический Коран, по преданию писанный третьим халифом Османом (644–656). Издано при Санкт-Петербургском Археологическом институте *Ф. И. Успенским* и *С. И. Писаревым*. СПб., 1905; *И. Ю. Крачковский*. Описание собрания Коранов, привезенных из Трапезунда академиком Ф. И. Успенским// ИАН, VI серия, 1917, XI, 346–349; *он же*. Рукопись Корана в Пскове// ДАН-В, 1924, 165–168 (Избр. соч. I, 162–164); *он же*. Куфический Коран и «бабушка арабка» // Над арабскими рукописями. М.-Л., 1949 (Избр. соч., 1, 115–118); *A. Jeffery* and *I. Mendelson*. The Orthography of the Samarqand Qur'an Codex// JAOS, 3, 1942, 175–194; *В. А. Крачковская*. Редкая рукопись Корана XVI века//Краткие сообщения Института народов Азии (арабские страны), 47. М., 1961, 38–42; *А. К. Антонович*. Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-орфографическая система. Вильнюс, 1968; Арабские рукописи Института востоковедения АН СССР. Краткий каталог. Под редакцией А. Б. Халидова. 1–2. Сост. С. М. Бациева, А. С. Боголюбов, К. А. Бойко, О. Г. Большаков, П. А. Грязневич, А. И. Михайлова, Л. И. Николаева, С. Б. Певзнер, М. Б. Пиотровский, А. Б. Халидов, Т. А. Шумовский. М., 1986; *В. П. Демидчик*. Памятники белорусской литературы, писанные арабским письмом, и легенда о ночном вознесении Мухаммада //Проблемы арабской культуры. Памяти академика И.Ю. Крачковского. М., 1987, 238–253; *В. В. Лебедев, О. В. Васильева*. Восточные рукописные фонды Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // Archaeographia orientalis. Материалы рабочего совещания по проблемам восточной археографии. Ленинград, 1–4 марта 1988 г. М., 1990, 93–119; *Вал. В. Полосин*. Фонды рукописей и старопечатных книг, актовых и эпиграфических материалов на языках народов советского и зарубежного Востока в СССР// Там же, 178–204; *E. A. Rezvan*. The First Qur'ans//Pages of Perfection. Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences, St.-Petersburg, Milano, 1995, 108–117 (имеются также французское, немецкое и итальянское издания); *он же*. Qur'ans Made on Commission//Там же, 301–313; *он же*. The Qur'an manuscripts from European Russia in St.-Petersburg collections// Manuscripta Orientalia, 1998 (в печ.); *он же*. Fihris makhtutat al-Qur'an al-karim fi Sankt-Pitersburg (в печ.); *он же*. Hijazi Qur'an manuscript from St.-Petersburg Academic collection //Treasures from St.-Petersburg Academic Collection of Oriental Manuscripts (Asiatic Museum CD-ROM series) (в печ.); *О. Б. Фролова, Т. П. Дерягина*. Арабские рукописи восточного отдела научной библиотеки Санкт-Петербургского государственного университета. Краткий каталог. СПб., 1996.

Е. Р.

ал-Кубра, Ахмад б. ʻУмар Наджм ад-дин *шайх* Абу-л-Джаннаб (1145—1221) — выдающийся персидский теоретик и практик суфизма, основатель-эпоним суфийского братства кубравийа, полемист-суннит, не скрывавший своих симпатий к роду ʻАли. Родился в Хиваке (Хорезм), в молодости изучал *хадисы* и *калам* и начал религиозную деятельность как традиционалист. По прибытии в Египет примкнул к суфийскому кружку персидского *шайха* Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. в 1189 г.), на дочери которого женился. Спустя несколько лет ал-К. приехал в Тебриз, где продолжал изучение богословия под руководством Абу Мансура Хафда, но под влиянием «вдохновенного» Баба Фараджа Табризи оставил религиозные науки и встал на путь мистицизма. Некоторое время он был учеником ʻАммара б. Йасира ал-Бидлиси (ум. в 1187 г.) в Хамадане, а затем в Дизфуле — Исмаʻила ал-Кисри (ум. в 1193 г.), который облачил его в *хирка-йи табаррук* (*асл* — по другим источникам) перед отъездом ал-К. в Египет к Рузбихану. Последний счел его вполне подготовленным и в 1185 г. отправил на родину с широкими полномочиями (инициация, руководство). В Гургандже он основал *ханагах* и братство кубравийа. Из многочисленных учеников ал-К. вышли знаменитые теоретики мистицизма и авторы классических трудов по суфизму, за это его прозвали *шайх-и валитараш* («наставник-ваятель святых мужей»). Среди них: поэт-мистик Наджм ад-дин Дайа Рази (ум. в 1256 г.), Саʻд ад-дин Хаммуйа (ум. в 1252 г.), Сайф ад-дин Бахарзи (ум. в 1261 г.) и др.

Ал-К. погиб (или исчез) во время взятия монголами Гурганджа, который он, согласно устойчивой традиции, защищал со своими учениками с оружием в руках. Его могила находится рядом с *ханагах* в поселке Куня-Ургенч.

Ал-К. создал свою школу мистического пути познания. Согласно ал-К., человек есть микрокосм, содержащий в себе все то, что наличествует в макрокосме, и, следовательно, он может заключать в себе все божественные свойства, за исключением качества «Аллах милостивый, милосердный». Поскольку эти свойства расположены в высших небесных сферах последовательно, в соответствующих им местах, то мистик, идя по пути мистического восхождения-совершенствования, достигнув такого места, приобретает определенное божественное свойство. Но чтобы знать, каким путем следует идти за указанными свойствами, необходимы четкое соблюдение норм и правил Пути, суровый пост и полное подчинение своей воли воле руководителя. По убеждению ал-К., непрестанная концентрация внимания на именах Бога во время уединения ведет к мистическому прозрению и знанию. Он дал четкую градацию цвето-световой символики, которую наблюдает неофит во время мистических упражнений, — это точки, пятна и круги: душа проходит через этапы ощущений, которые воспринимаются в черном цвете, перемежающемся черно-красными пятнами до тех пор, пока появление зеленого цвета не возвестит о близости божественной милости. Ал-К. считал, что только руководитель может привести к познанию истины, т.к. идеи-образы (*хаватир*), появляющиеся в подсознании суфия во время медитаций в затворничестве, могут исходить как от Бога, так и от сатаны, как от сердца, так и от плотской души, как от ангелов, так и от *джиннов*. Ал-К. построил также свою теорию о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (*латаʼиф*). Для своего пути, который он не отделял от «пути ал-Джунайда», ал-К. разработал 10 принципов — основ братства кубравийа и правила поведения *мурида* (*сиффат ал-адаб*). Свои взгляды ал-К. изложил в ряде трактатов на арабском языке, главные из которых: Фаваʼих ал-джамал ва-фаватих ал-джалал; ал-Усул ал-ʻашара; Рисалат ал-хаʼиф ал-хаʼим мин лаумат ал-лаʼим. Эти сочинения сохранились и изданы. Начатый им суфийский комментарий на Коран он не успел довести до конца, и эту работу завершили ученики и последователи ал-К. — Наджм ад-дин Дайа Рази и ʻАлаʼ ад-даула ас-Симнани.

Лит-ра: *Djami*. Nafahat, 279, 280, 480—487; *Дара Шекух*. Сафинат, 105а—113б; *аш-Шуштари*. Маджалис, 136—137; Хазинат, 2, 12, 13, 258—261; *В. А. Жуковский*. Развалины Старого Мерва. СПб., 1894, указ.; *Бертельс*. Суфизм, 324—325; *Демидов*. Суфизм, 32—38; *Г. П. Снесарев*. Хорезмийские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983, 142—158; *Molé*. Les Kubrawija, 70—74; *Trimingham*. Orders, Index; *Algar*. Observations; *Amoretti*. Proposito; *Schimmel*. Dimensions, 254—258; *H. Algar*. Kubra // EI, NE, 5, 299—301.

О. А.

Кубравийа — суфийское братство, основанное в начале XIII в. в Хорезме Наджм ад-дином ал-Кубра (1145—1221), одно из 12 материнских братств, придерживавшееся учения «о трезвости» ал-Джунайда ал-Багдади. Оно представляло среднеазиатскую школу мистицизма, являлось традиционно суннитским и возводило цепь духовной преемственности (*санад*) через Маʻруфа ал-Кархи (ум. в 816 г.) к Абу Бакру либо к ʻАли б. Аби Талибу. Проалидские симпатии, распространенные среди части членов К., привели в XV в. к образованию двух самостоятельных шиитских братств, выделившихся из К., — захабийа (действовавшее впоследствии в Иране) и нурбахшийа.

Братство самостоятельно существовало на востоке мусульманского мира, где функционировали его общины и обители. На западе же его сколько-нибудь активная деятельность не отмечена.

К. не имело единой организационной системы с иерархией соподчинения местных обителей центральной. Их объединяли ско-

рее дух и цели, но не формальная организация. В К. действовала свободная и самоуправляемая (на уровне обители) структура: местные общины и обители с обычной организацией, правилами и практикой поведения членов, во главе стоял руководитель (*халифа*). Таковы, например, *ханаках* Наджм ад-дина ал-Кубра в Хорезме, *ханаках*, основанная его учеником Сайф ад-дином Бахарзи (ум. в 1261 г.) в Соктари под Бухарой (община К. при ней активно действовала до конца XVIII в., а ее члены распространили идеи ал-Кубра вплоть до западных границ Китая). Другой ученик ал-Кубра, Са'д ад-дин Хаммуйа (ум. в 1252 г.), основал обитель и кружок при ней в Бахрабаде (Хорасан), а его сын Бадр ад-дин Ибрахим обратил в 1295 г. в ислам *ильхана* Газана. Поначалу братство практиковало громкий *зикр* во время коллективных радений (*сама'*), что противоречило традициям среднеазиатского мистицизма. Впоследствии некоторые ветви и группы К. отказались от этой практики и отправляли только тихий, или личный, *зикр*, но в обители К. в Соктари практиковали оба вида *зикра* до конца XVIII в.

К. породило целый ряд дочерних братств и самостоятельных ответвлений, которые получили распространение на востоке мусульманского мира и которые возводили свою генеалогию главным образом к ученику основателя братства Маджд ад-дину Багдади (от Багдадак — селение в Хорезме, ум. в 1209 или 1219 г.). Это фирдоусийа, распространенное в Индии (Дели, Бихар) Наджиб ад-дином Мухаммадом (ум. ок. 1300 г.) — *халифой* ученика Сайф ад-дина Бахарзи; нурийа — багдадская ветвь К., основанная 'Абд ар-Рахманом ал-Исфара'ини (ум. в 1317 г.); рукнийа — братство, ведущее происхождение от создателя учения *вахдат аш-шухуд* Рукн ад-дина 'Ала' ад-даула ас-Симнани (1261—1336); хамаданийа-'алийа — братство, выделившееся из рукнийа, основанное *саййидом* 'Али б. Шихаб ад-дином ал-Хамадани (1314—1385), с активной деятельностью которого связана исламизация Кашмира, это самое известное из всех ветвей *силсила* К.; игтишашийа — хорасанская ветвь хамаданийа-'алийа, основанная Исхаком ал-Хутталани (уб. в 1424 г.), два ученика которого основали два самостоятельных братства: шиитское нурбахшийа, основатель — *саййид* Мухаммад б. Мухаммад по прозванию Нурбахш (1392—1464), и захабийа, основатель — *амир* Ваджих ад-дин 'Абдаллах Барзишабади (ум. в 1467-68 г.), которое достаточно активно действовало в Хорезме, Бухаре и Самарканде в XV—XVI вв., было просуннитским и не имело никакой связи с иранской шиитской захабийа. Именно представители этого братства *хаджжи* Мухаммад б. *х^ваджа* Джалал ад-дин Йусуф Хабушани (ум. в 1530-31 г.) и особенно ученик последнего Камал ад-дин Хусайн б. Шихаб ад-дин Хорезми (ум. в 1551 г.) сыграли основную роль в недолгом возрождении былого влияния братства К. в Хорезме и Мавараннахре. К концу XVI в. К. начисто проиграло борьбу за влияние на шибанидских правителей братству накшбандийа и практически сошло с политической и идеологической арены Мавараннахра, сохранив только свою общину в Соктари под Бухарой (до конца XVIII в.) и несколько маловлиятельных обителей в Хорезме. Его поражение объясняется причинами как чисто политическими, так и сугубо интеллектуально-доктринальными. Оно не поддерживало централистскую интеграционную политику 'Абдаллах-*хана* (ум. в 1598 г.) как на уровне повседневной жизни, так и в доктринальном плане (отказ от стремления к материальным и экономическим благам); сложные теоретико-психологические положения учения К. были практически непонятны подавляющему большинству жителей Мавараннахра, тогда как идеи и взгляды накшбандийа были значительно проще, яснее и доступнее.

Опираясь на теоретический фундамент, заложенный Наджм ад-дином ал-Кубра, его ученики и последователи разработали учение о мистическом пути познания братства, который есть «путь ал-Джунайда», т.е. ритуальная чистота, пост, молчание, уход от мирского, мысленное поминание Бога, наставничество опытного руководителя, который разъясняет *муриду* значение его снов и видéний. Ал-Кубра же сформулировал 10 принципов пути К. на его третьем, последнем этапе (*ат-тарик*), названном им «путем идущих к Богу и в Боге». 10 положений суть: 1. *Тауба* — возвращение к Богу по собственному желанию, любовь к Богу по своей воле, без его повеления на этот акт, отказ от своего «я». 2. *Зухд фи-д-дунйа* — отказ от всего мирского (движимое и недвижимое имущество), равно как подавление желания его иметь. 3. *Таваккул 'ала-л-Ллах* (ср. К. 3:122—118, 159—153) — добровольный отказ от активной деятельности в этом мире, положившись во всем только на милость и могущество Бога. 4. *Кана'а* — умеренность и довольство малым во всем, что поддерживает жизнь, освобождение от низменных влечений (неумеренность в еде, страсть к богатым одеждам, праздность и т.п.). 5. *'Узла* — находясь в уединении, укреплять душу, прервать общение с людьми: не говорить, не слушать, не смотреть. Служить только *шайху* и быть в его руках подобно трупу в руках обмывальщика. 6. *Мулазамат аз-зикр* — мысленное, добровольное, постоянное поминание имени божьего закроет дорогу к сердцу подлости, зависти, скупости, лицемерию и т.п. 7. *Таваджжух ила-л-Ллах* — обращение к Богу всем своим существом, беззаветная любовь к нему, не существует ничего, кроме него. 8. *Сабр* («терпеливость») — следует добровольно сносить муки борьбы с плотскими страстями, через терпение полируется сердце и очищается дух мистика. 9. *Муракаба* — созерцание того, что достигнуто (обретен покой), поскольку сердце очищено и свободно от низменных страстей, оно в ожидании

раскрытия врат милости Сущего. 10. *Рида'* («удовлетворенность») — *суфий* освобождается от чувства удовлетворения своей любовью к Богу. Ныне для него важен факт того, что он стал удовлетворять Бога, который его возлюбил. Любовь к Богу исчезает как личное чувство суфия и превращается в новое качество в виде пожелания (не приказа) самого Бога.

В братстве К. была создана и тщательно разработана система цвето-световой символики, каждый цвет которой означал достижение мистиком определенной ступени на пути познания. Ви́дение белого цвета означало ислам, желтого — веру (*иман*), темно-синего — искреннее служение Богу (*ихсан*), зеленого — устойчивый покой (*итми'нан*), голубого — истинную уверенность (*икан*), красного — интуитивное знание (*'ирфан*), а черного — страстную любовь к Богу и экстатическое смятение (*хайаман*).

Как десять основных принципов, так и цвето-световая символика наряду с положением обязательно рассказывать наставнику свои виде́ния и сны были впоследствии заимствованы другими мусульманскими братствами (кадирийа, накшбандийа, халватийа) и их ответвлениями.

Лит-ра: Дах ка'ида-йи Хамадани. Рук. ЛО ИВАН, С 1092, 60а—63а; *Djami.* Nafahat, 480—487; The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlat: A History of the Moghuls of Central Asia/An English version ed. with commentary, notes, and map by N. Elias. The Translation by E. D. Ross. L., 1895, 432—435; *Дара Шекух.* Сафинат, 105а—113б; *аш-Шуштари.* Маджалис, 147—149; *Демидов.* Суфизм, 57—58; *он же.* История, 107—108; *D. De Weese.* The Eclipse of Kubraviah in Central Asia// Ir. St., XXI, 1—2, 1988, 45—82; *он же.* Sayyid 'Ali Hamadani and Kubrawi Hagiographical Traditions//The Legacy of Mediaeval Persian Sufism/ Ed. L. Lewisohn. L.-N. Y., 1992, 121—158; *M. Molé.* La version persane du Traité des dix principes de Najm al-din Kubra// Farhang-e Iran-zamin. Tehran, 1958, 38—66; *он же.* Les Kubrawija, 74—142; *он же.* Professions; *S. H. Nasr.* Le shi'isme et le soufisme: Leurs relations principales et historiques//Le shi'isme imamite, 228—231; *Trimingham.* Orders, 55—58; *Amoretti.* Proposito, I—IV; *Schimmel.* Dimensions, 256—258.

О. А.

Кунта-хаджжи, Киши (рубеж XVIII — XIX вв. — 1867) — *шайх, устаз,* проповедник братства (*тарика*) кадирийа. Родился в селении Инхо (ныне Гумбетовский район Республики Дагестан), жил в селении Илсхан-Юрт Гудермесского округа (ныне Чеченская Республика Ичкерия). В юности отличался строгой нравственностью, трудолюбием, проницательностью. Получил духовное образование. Был последователем Гези-*хаджжи*, накшбандийского *шайха* из чеченского селения Зандак.

В конце 50-х гг. К.-х. совершил *хаджж.* Тогда же, по-видимому, стал приверженцем братства кадирийа, учение которого он и начал проповедовать по возвращении на родину (при этом он опирался и на горские традиции и обычаи-*'адат*). Осуждение *шайхом* всякой войны как неугодной Аллаху, призывы к смирению перед Его волей, к отказу от призрачности земного бытия и к поиску спасения в вечности праведного мира противоречили идеологии *имама* Шамиля, что привело к запрещению учения К.-х. и гонениям на него. Он был вынужден отправиться (в 1858 г.) в арабские страны, но по возвращении (1861 г.) возобновил свою проповедническую деятельность. Число последователей братства кадирийа (среди них были и женщины) быстро увеличивалось и в начале 60-х гг. составило более пяти тысяч человек. Обряд посвящения был прост: К.-х. или его поверенный-*вакил* (араб.) брали вступающего в братство за руку и спрашивали, обязуется ли он, признавая в душе святость избранного наставника-*устаза*, помимо пяти нормативных молитв-*намазов* (перс.) произносить стократно формулу Ла илаха илла-Ллаху («Нет никакого божества, кроме Аллаха») и участвовать в ритуале кругового *зикра.* Вступавший давал обязательство и свидетельствовал перед Аллахом и *шайхом* (или *вакилом*), затем стократно повторял формулу, и посвящение свершалось. За членами этого братства на Кавказе закрепилось прозвание зикристы, а его учение и практика известны как зикризм.

Представители официального духовенства (Абдулкадыр/'Абд ал-Кадир Хордаев, Мустафа Абдуллаев и др.) по директиве царской администрации созывали аульные сходы и устраивали богословские диспуты с К.-х. и его *вакилами. Шайх* являлся духовным и светским руководителем общины, хотя *имамом* себя не называл и от этого звания отказывался. В январе 1863 г. по распоряжению Терского генерал-губернатора К.-х. и его брат Мовсар были схвачены в Шалинском районе Аргунского округа и под особым конвоем отправлены через Владикавказ в Новочеркасск. Арест *шайха* послужил причиной так называемого «кинжального боя» (в русских документах значится как «Шалинское дело»): с требованием освободить *устаза* в Шали прибыло около трех тысяч (вариант: четырех тысяч) его приверженцев; противостояние между ними (вооруженными лишь кинжалами) и русскими войсками генерала Туманова закончилось гибелью 164 (вариант: более 400) горцев, среди которых было шесть (или восемь) женщин. Место гибели *муридов* стало одной из почитаемых «святынь» на чеченской территории. О судьбе К.-х. после пленения узнали из секретных архивов Владикавказа в 1928 г.: он умер в ссылке в г.Устюжна Новгородской области.

К.-х. распространял свои наставления не только устно, но и в рукописных воззваниях, называемых «святыми письменами». Его речи и высказывания зафиксированы также в трактатах: Шихамад-Кады ал-Ирпели. О святейшем и праведном шайхе-устазе Кунта-хаджжи (Темир-Хан-Шура, 1910, на араб. и кумыкском яз.), Тарджамат макалат аш-

шайх Кунта ал-Мичигиш (Петровск-Порт, 1911, на араб. яз.) и в рукописи Абсалама из селения Алхан-Юрт (сподвижник *шайха*, находившийся вместе с ним в ссылке), один из вариантов которой опубликовал в Шемахе в 1910 г. Мухаммад-*хаджжи* из Кумуха. Суть учения К.-х. заключается в следующих основных принципах: *мурид* со своим *шайхом* должен иметь неразрывную связь и абсолютно верить ему; сердце *мурида* должно быть свободным от зависти, он не должен произносить хулу, поскольку это страшный грех; *мурид* обязан уважительно относиться ко всем людям, быть бескорыстным, всякого мусульманина следует считать своим братом и защищать его. Если выполняются эти обязательства, соблюдаются все установления братства и нормы *шари'ата*, то за остальное отвечает *шайх* — покровитель и спаситель своего *мурида* в обоих мирах. В мировоззренческой системе К.-х. сильны эсхатологические мотивы. Важное место занимала социальная направленность учения, взаимопомощь, особенно вдовам и сиротам.

По распространенной легенде, тайну учения и ритуальных молитв братства К.-х. открыл сам Аллах. Рассказывают, что *шайх* обладал даром творить чудеса (*карама*), исцелять больных, мог переноситься из одного места в другое и ежедневно во время *намазов* невидимо присутствовать в мечети Мекки. В представлениях кадиритов К.-х. — один из 360 «святых» (*аулийа'*), благодаря которым существует мир, он вернется, когда наступит определенный час. Ему посвящены многочисленные религиозные гимны-*назмы* (араб.). В культовой практике братства особое значение имеет посещение-*зийара* (араб.) могилы его матери Хеди/Хееды в селении Гуни (Веденский район Чеченской Республики Ичкерия). Здесь же находится родник с целебной водой, возникший, по преданию, там, где остался след посоха К.-х., и также являющийся местом паломничества.

Лит-ра: *А. П. Ипполитов*. Учение «зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе//Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 2. Тифлис, 1869, 1—17; *X. Ошаев*. Мюридизм в Чечне (секты толка «кадирийа», или «зикристы»)// Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1930, № 9—10 (23—24), 49—50; *Я. Д. Яндаров*. Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20—70-е гг. XIX в.). Алма-Ата, 1975, 146—148; *В. X. Акаев*. Шейх Кунта-*хаджжи*: жизнь и учение. Грозный, 1994; *он же*. Нравственно-религиозное учение чеченского суфия Кунта-хаджжи Кишиева//Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 1995, № 4.

Дж. М.

Курбангалиевы — династия *ишанов* и потомственных *мулл*, известных с начала XVIII в., большой род аргаяшских башкир. Предок К., Хамит Бурсыкаев (род. в 1737 г.), — первый указной *мулла* деревни Исмаилова Челябинского уезда. По имени его сына Курмангали (род. в 1780 г.) потомки, расселившиеся вокруг озера Аргаяш, стали называться Курмангалиевы. Габдулхаким ('Абд ал-Хаким, 1809—1872) и четверо его братьев возглавляли мусульманские приходы своих деревень (Айбатова, Усманова, Медьяк, Имангулова, Мухаметкулуева) в Челябинском уезде Оренбургской губернии. Они были не только известными *муллами*, но и крупными землевладельцами. Габдулхаким основал на свои средства в 1860 г. при мечети деревни Медьяк начальную приходскую школу (*мектеб*), которая в 1883 г. превратилась в *мадраса*. Средства на содержание учебного заведения собирались среди прихожан, но бóльшую их часть предоставляла семья К. Все ремонтные работы в мечети и *мадраса* также производились за их счет. Сын Габдулхакима, Габидулла ('Абидуллах, 1858—1920), — проповедник (*ахун*), известный в народе как *Аксак-ишан* («Хромой *ишан*»), распространял свое влияние на весь Челябинский уезд. Дважды (в 1903 и в 1912-15 гг.) его отстраняли от должности преподавателя (*мударриса*) Медьякской *мадраса* за «увлечение суфизмом», однако ученики оставались последователями своего *ишана*. В 1913 г. в Медьякской *мадраса* обучалось 320 учеников. Идеи джадидистского движения не были поддержаны К. и поэтому не получили распространения в их учебном заведении, но, как свидетельствовали современники, изучение грамоты и Корана в нем было поставлено «толково». Поддерживая белое движение, Габидулла на свои средства организовал конный «полк Мухаммада», который воевал на стороне Колчака в Сибири. По распоряжению председателя Башкирского правительства А.-З. Валидова *ишан* Габидулла был арестован и в марте 1920 г. расстрелян во дворе тюрьмы г. Стерлитамака.

Еще один представитель династии К., Мухамед-Габдулхай (Мухаммад 'Абд ал-Хайй, 1889 —1972), — *ишан, имам*, активный участник (офицер) башкирского национального белого движения в 1917-19 гг. Не приняв идеи национально-государственной автономии А.-З. Валидова, тем более ее советского варианта, он с армией Колчака ушел в Сибирь, оттуда — в Китай. В 20—30-е гг. Мухамед-Габдулхай служил *имамом-хатибом* в Манчжурии и Японии. В Токио он построил на свои средства мечеть, *мадраса* и типографию, оказывал помощь мусульманам, которые не могли выбраться из Советской России, был членом организации Идель-Урал, но расходился с ее руководителями во взглядах на политическое устройство тюрков России. В 1938 г. он был выслан японскими властями в г.Далянь, там же служил *имамом*. В 1945 г. был арестован советской армейской разведкой и этапирован во Владимирскую тюрьму, где находился до 1955 г. В 1956 г. он приехал в Уфу. Власти запретили ему выезд к семье в Токио. До самой смерти (умер в Челябинске) он выпол-

нял обязанности *муллы* в Челябинской области.

Две дочери и сын Мухамед-Габдулхайа ныне проживают в Турции и США.

Лит-ра: *Юнусова*. Ислам.

А. Ю.

Кэшэне (тюрк. — «усыпальница», «мавзолей») — архитектурное сооружение из камня или кирпича над могилами знатных людей в средневековых исламских государствах. Урал является северной окраиной распространения К. вслед за Средней Азией и Казахстаном.

К. Бандабике — историко-архитектурный памятник XV—XVI вв., находится на окраине села Максютово Кугарчинского района Республики Башкортостан. Исследован в 1968—1969 гг. археологом Н. А. Мажитовым. Основу сооружения составляет прямоугольник 8,7 х 7 м, толщина стен — 1,1 м. Кладка кирпичная, двухцветная. На фоне серых кирпичей красными выложен елочный узор. Верхняя часть и купол обвалились, но детали тромпов указывают на то, что стены переходили в восьмигранник. В погребальную камеру ведет узкий дверной проем. Над порталом — сводчатый потолок, пол — из саманного кирпича. Могила на высоте 40 см от пола прикрыта известняковыми плитами. Вдоль стен была сооружена кирпичная кладка из 10 рядов, выступавшая на поверхность земли и обмазанная снаружи белой глиной. Внутри ящика обнаружен костяк женщины. Согласно башкирской легенде, здесь погребена знатная женщина Бандабике, призывавшая своего мужа Ерэнсе-сэсэна жить в дружбе с казахами.

К. Кызыл Мечеть — историко-архитектурный памятник XIV—XV вв., расположен в Тоцком районе Оренбургской области. Исследован краеведом С. А. Поповым в 1968 г. Представляет собой комплекс из трех К. из красного обожженного кирпича. В основании — прямоугольные сооружения 12,5 х 6,5, 9 х 5, 6,3 х 5,6 м, толщина стен — 60 см. Раскопаны соответственно 7, 3 и 2-е погребения; одно в кирпичном склепе. Найдены металлическая чаша, куски парчовой одежды, ножницы, серебряное зеркало и другие вещи.

К. Тамерлана — историко-архитектурный памятник, ориентировочно XIV—XV вв., расположен на берегу озера Кэшэне на юге Челябинской области. Исследован в 1889 г. академиком Э. Ю. Петри. Четырехугольное монументальное здание, заканчивающееся 12-гранной пирамидой, выстроено из кирпичей квадратной формы. Потолок в форме сферического купола, в углах — тромпы со сталактитами. С южной стороны — дверь, с восточной и западной — квадратные окна. Имеет сложный портал, украшенный пилонами. Внутри здания выявлены остатки нескольких захоронений, в них найдены золотые серьги, перстни, куски шелковой ткани. Здание отреставрировано в 1984 г.

К. Тура-хана — историко-архитектурный памятник XIV—XV вв., расположен в Чишминском районе в 50 км от г. Уфы, в бассейне реки Дёма. На плане представляет квадрат (сторона 6,6 м), который на высоте 1,8 м от уровня пола посредством тромпов переходит в полусферический купол, снаружи — в восьмигранник. Перед входом, обращенным на восток, сводчатый портал высотой 3,4 м с площадкой и ступенями внутрь. По описанию В. С. Юматова (1845 г.), в кровле была дубовая дверь с выступающей пяткой и штырем для укрепления в вырезах камня. Раскопан Г. Н. Гарустовичем в 1988 г. Внутри мавзолея выявлено несколько мусульманских захоронений XIV—XV вв. По преданиям, сооружение являлось «Домом суда», рядом находилась каменная мечеть, заложенная в память о жене Тура-*хана*. Мечеть и К. входили в единый ритуально-архитектурный комплекс, принадлежавший башкирским *ханам*.

К. Хусайн-бека — историко-архитектурный памятник XIV в., расположен на территории кладбища Акзират рядом с озером Акзират в Чишминском районе (около станции Чишмы). Возведен над могилой Хусайн-*бека*, сына «великого *Бека* 'Умара Тарази в Туркистане», о чем свидетельствует надпись на могильной плите. Датируется 1341-42 г. (742 г.х.). Современное здание мавзолея (8,5 х 8,5 м) со сводчатым куполом построено в 1911 г. Сохранилась подземная часть старого фундамента. По описанию В. С. Юматова (1845), стены мавзолея толщиной 1,57 м были выложены из неотесанного камня на известковом растворе. В плане — квадрат (сторона 8,4 м), который на высоте 2,1 м от уровня пола переходит к восьмиграннику, затем к кругу. Высота здания — 4,2 м; изнутри стены были оштукатурены. К.Х.-б. — типичный памятник золотоордынской знати XIV—XV вв., отражающий время окончательного утверждения ислама в Башкирии.

Лит-ра: *И. Кастанье*. Развалины Болгасын и Челкарская степь // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XIX. Оренбург, 1907; *Б. Г. Калимуллин*. Архитектурные памятники Башкирии. Уфа, 1956; *А. П. Смирнов*. Железный век Башкирии //Материалы и исследования по археологии СССР. № 58. М., 1957; *Г. В. Юсупов*. Введение в булгаро-татарскую эпитафику. М., 1960; *С. А. Попов*. Тайны пятимаров. Челябинск. 1971.

Н. М.

ал-Лакзи, Йусуф б. ал-Хусайн б. Да'уд Абу Йа'куб ал-Факих ал-Баби (ум. до 1089-90 г.) — знаток *хадисов* и придворный историограф династии Аглабидов, правителей Баб ал-абваба (Дербента). Последователь школы аш-Шафи'и. Родом из «страны лезгин» *(Билад лакз)*. Обучался в Багдаде у шафи'ита Абу-л-Музаффара ас-Сам'ани (ум. в 1096 г.), деда автора «Китаб ал-ансаб» Абу Са'да. Был знаком и с Абу Бакром ас-Сам'ани, сыном Абу-л-Музаффара.

Сын ал-Л. — Абу 'Абдаллах ал-Хасан (ум. в середине XII в.) — избрал суфийский Путь и проповедовал аш'аритские взгляды. Он учился в Багдаде у суфия-аш'арита Ибн аз-Захра' ат-Турайсиси (ум. в 1103 г.), последователя школы Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1071 г.), с сыном которого, Абу Насром, он постигал суфийский Путь в *рибате* Абу Са'да ас-Суфи. Ал-Хасан ал-Лакзи был особенно близок к суфию-шафи'иту Абу Исхаку Ибрахиму б. Мухаммаду ас-Суфи (ум. в 1148 г.), ученику Абу Хамида ал-Газали.

Ал-Л. — автор хроники Дарбанд-нама, важнейшего источника по истории ислама на Кавказе. До настоящего времени под этим названием подразумевалось компилятивное сочинение XVII в. Мухаммада ал-Аваби ал-Акташи. Известное в многочисленных персидских, арабских, тюркских и дагестанских списках, оно выдержало целый ряд комментированных изданий на английском, немецком, русском, французском и других языках. Однако проблема его протографа X—XII вв., о существовании которого говорили многие исследователи, до сих пор не была решена из-за отсутствия достаточных фактических данных. Раскрыть некоторые аспекты этой проблемы позволяет изучение новых источников. В частности, один из ближайших учеников ал-Л. — Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди (ум. в первой половине XII в.) — на рубеже XI—XII вв. написал объемистый суфийский энциклопедический словарь Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей»), который сохранился до наших дней. Из рукописи этого сочинения явствует, что в конце XI в. в Дербенте с помощью Сельджукидов произошла смена власти: правление династии Хашимидов было пресечено, к власти пришли Аглабиды, представители местной знати. Именно по этой причине Маммус ал-Лакзи, историограф Хашимидов и автор Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван, был вынужден прервать повествование своей хроники и бежать из Дербента. Аглабиды нуждались в серьезном обосновании своих политических претензий на верховенство в Дербентском *эмирате*, поэтому появление проаглабидского источника было закономерным.

Исследования показывают, что ал-Акташи писал свой труд действительно с использованием нескольких протографов, один из которых принадлежал к ярко выраженной проаглабидской ориентации. Существование проаглабидского источника, которым располагал ал-Акташи, допускал и В. Ф. Минорский, правда, лишь в качестве одной из возможных версий. Решение этого вопроса позволило бы помимо всего прочего выявить степень достоверности различных сведений Дарбанд-нама: некоторые фрагменты источника, представляющие собой попытки историографа Аглабидов намеренно удревнить этот род и подвести под его претензии фундамент традиций, по сей день воспринимаются исследователями без должного критического анализа. То обстоятельство, что проаглабидский протограф Дарбанд-нама содержит массу неточностей и ошибок, которых нет в Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван, показывает, что автор его не был знаком с этой хроникой. Таким образом, протограф этого сочинения, точнее, первоначальная версия Дарбанд-нама, давшая название позднейшей компиляции ал-Акташи, могла быть написана после прихода к власти Аглабидов (1075 г.), но до появления в Дербенте хроники (после 1106 г.). Самого автора ее следовало бы искать среди дербентских историков, симпатизировавших Аглабидам. Об этом прямо говорит Мухаммад ад-Дарбанди в своем Райхан ал-хака'ик: в ходе политического противоборства в городе некоторые дербентские *шайхи* открыто выступили на стороне Аглабидов. Наиболее ревностным сторонником новой власти показал себя именно ал-Л. О его преданности Аглабидам свидетельствует хотя бы тот факт, что, когда суфийская верхушка, поддержанная народом, выступила в Дербенте против *эмира* с требованием выпустить из тюрьмы судью Абу Му'аммара и его сына, отсидевших свой срок, он сначала отправил своего ученика Мухаммада ад-Дарбанди понаблюдать за этими событиями, а затем сам отправился отговаривать от выступлений их главного зачинщика — суфия Абу-л-Хасана ал-Джурджани.

Сочинение некоего Йусуфа ад-Дарбанди, озаглавленное Дарбанд-нама, уже упоминалось в научной литературе в числе исторических источников, созданных в XIX в. Однако данная рукопись так и не была атрибутирована. Личность автора также оставалась неизвестной: ни один автор XIX в. не упоминает Йусуфа ад-Дарбанди как своего современника. С другой стороны, вряд ли компиляция нового времени была бы названа столь известным именем. Несомненно, что здесь имеется в виду «Дарбанд-нама» ал-Л. (один из списков этого сочинения может быть датирован и XIX в.). Зная, что ал-Л. скончался до 1089-90 г., можно сузить хронологические рамки написания первоначального Дарбанд-нама до 80-х гг. XI в.

Лит-ра: *ад-Дарбанди.* Райхан, 34а; *Ибн ал-'Имад.* Шазарат, IV, 135; *Минорский.* История, 21—26; *В. В. Бартольд.* К вопросу о происхождении Дербенд-наме // *Бартольд.* Соч., VIII; *А. Р. Шихсаидов.* К изучению дагестанских исторических сочинений // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып. 1. М., 1989, 176; *Аликберов.* Автореферат; *он же.* О протографе Дарбанд-нама и его авторе. //Восток: прошлое и будущее народов. М., 1991, 4, 63—65; *А. Р. Шихсаидов, Т. М. Айтберов, Г. М.-Р. Оразаев.* Дагестанские исторические сочинения. М., 1993.

А. А.

ал-Лакзи, Маммус б. ал-Хасан б. Мухаммад Абу 'Абдаллах ад-Дарбанди (приблизительно 1040—1110 гг.), — знаток *хадис*ов и исто-

рик, один из влиятельнейших *шайх*ов Баб ал-абваба (Дербента). Родился в Дербенте в семье выходцев из «страны лезгин» *(Билад лакз)* — государственного образования к юго-западу от Дербентского *эмират*а. Отец его — *мухаддис* и историк Абу-л-Валид ал-Хасан б. Мухаммад ад-Дарбанди ал-Балхи ас-Суфи (ум. в 1064 г.) — личность, широко известная мусульманским биографам. По свидетельству источников, Абу-л-Валид — ученик «*имама мухаддисов* Мавараннахра» и автора «Истории Бухары» Абу 'Абдаллаха Мухаммада б. Ахмада ал-Гунджара (ум. в 1021 г.). Он получил от ал-Гунджара право на передачу текста «Истории Бухары».

Ал-Л. учился в различных городах *Халифат*а, в том числе в Багдаде, Самарканде и Бухаре. Наиболее видный из учителей ал-Л. — ал-Хатиб ал-Багдади, багдадский историк и знаток *хадисов*, автор многотомной «Истории Багдада». Сам ал-Хатиб ал-Багдади в свое время обучался у отца ал-Л. По крайней мере при изложении биографий выходцев из Бухары автор «Истории Багдада» неоднократно ссылается на Абу-л-Валида ад-Дарбанди.

Происхождение и основательное образование позволили ал-Л. стать придворным историографом Хашимидов, правителей Дербентского *эмират*а. Он — автор хроники Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван («История Дербента и Ширвана»), хорошо известной исследователям, но до недавнего времени считавшейся анонимной. После сельджукского завоевания Дербента и прихода к власти Аглабидов в 1075 г. ал-Л. был вынужден покинуть город и поселиться в Багдаде, где стал последователем Абу Бакра Мухаммада ал-Марвази, известного как Ибн ал-Хадиба ад-Даккак (ум. в 1095 г.). Ал-Л. поддерживал связи с аш'аритами и суфиями, в частности с суфием-ханбалитом Абу-л-Хусайном Ибн ат-Туйури (ум. в 1107 г.), учеником Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 1071 г.). Он часто посещал *мадраса* ан-Низамийа, чем, видимо, и объясняется широта его духовных связей. Ал-Л. был знаком с крупнейшими учеными своего времени: руководителем *мадраса* ан-Низамийа в Багдаде Абу Исхаком аш-Ширази, Абу Насром ал-Кушайри, Абу Хамидом ал-Газали. Он оказывал всяческую поддержку начинающим ученым, в частности Мусе б. Ибрахиму ал-Лакзи, который по рекомендации своего покровителя изучал шафи'итское право в ан-Низамийи под руководством ал-Газали. Впоследствии Муса ал-Лакзи успешно работал в Бухаре, где в свое время обучался сам ал-Л. и его отец.

Один из учеников ал-Л. — *суфий* Абу Бакр Мухаммад ад-Дарбанди (ум. в первой половине XII в.), автор Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик («Базилик истин и сад тонкостей»), который обязан своему учителю знакомством со многими багдадскими учеными, в частности с тем же ал-Газали, Ибн ал-Хадибой и его дочерью Каримой ал-Марвазийа (ум. в 1098 г.).

Лит-ра: *Йакут.* Му'джам, II, 478, 564; *Ибн ал-'Имад.* Шазарат, III, 301; *ад-Дарбанди.* Райхан, 47а, 195а; *Минорский.* История; *З. А. Саидов.* Сведения арабоязычных биографических сочинений об Абу-л-Валиде ад-Дербенди. Биография образованного лица как вид источников по истории средневекового Дербента // Источниковедение истории и культуры народов Дагестана и Северного Кавказа: принципы и методы изучения, оценки и использования. Махачкала, 1991, 70—73; *Аликберов.* Автореферат; *он же.* Об авторе исторической хроники XI в. «Та'рих Баб ал-абваб ва-Ширван» // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991, 119—121.

А. А.

Лутфаллах Чусти б. Фатхаллах (ок. 1485—1571) — известный предводитель братства накшбандийа и политический деятель Мавараннахра. Родился в селении Чадак (в 10 км к западу от Ахсикета). Его отец получил *иршад* у йасавитского *шайха*. После окончания *мадраса* в Ахсикете Л. Ч. вернулся в Чадак. Вскоре из-за какой-то составленной им *фатвы* местное население стало проявлять враждебность к семье Л. Ч., что вынудило ее покинуть родные края и поселиться в Джусе (совр. Чуст). Там Л. Ч. стал *муридом* ученика Х^ваджа Ахрара — *Шах* Хусайна Ахси (ум. в 1529 г.). Через некоторое время *Шах* Ахси отправил Л. Ч. в Бухару (в 1508 г.) к Мухаммаду Кази, который тогда управлял делами *кархана-йи х^ваджаган* (накшбандийа). После смерти Мухаммада Кази (1516 г.) Л. Ч., преодолев некоторые сомнения, признал статус главы братства (*пишва-йи тарикат*) за другим учеником Мухаммада Кази — Махдум-и А'замом Касани. По распоряжению последнего Л. Ч. были «поручены все братья (накшбандийа) Ферганы и Ташкента». Подобно своему новому *пиру*, Л. Ч. сумел завоевать авторитет среди удельных Шибанидов (1500—1601) и часто использовал свое влияние для пресечения междоусобиц и ограничения произвола придворных *амиров* и *беков*.

Многие ученики Махдум-и А'зама проявляли недовольство («зависть») возрастающим влиянием Л. Ч. и старались оклеветать его. Однако Махдум-и А'зам подтверждал свое расположение к Л. Ч. и даже передал ему на воспитание своего сына Исхака-*вали* (потомки последнего — каратаглык — от брака с дочерью Л. Ч. переселились в Яркенд, где в конце XVII в. им удалось захватить власть). Смерть Махдум-и А'зама (1542 г.) усилила разногласия в братстве накшбандийа. В особенности острой была борьба за право быть преемником в руководстве братством между Л. Ч. и *х^ваджа* Исламом Джуйбари, что привело к фактическому расколу накшбандийа. Соответственно поляризовались их политические ориентации: Л. Ч. поддерживал тесный контакт с ташкентским правителем Барак-*ханом* (1552—1555), противнику которого в борьбе за трон Мавараннахра

ʻАбдаллах-*хану* II (1583—1598) всестороннюю поддержку оказывал Ислам Джуйбари. Победа ʻАбдаллах-*хана* означала фактическое укрепление и географическое расширение влияния *х^{в}аджа* Ислама. Но это не объединило братство: последователи Л. Ч. продолжали действовать в окраинных районах Мавараннахра (Ташкент, Фергана, Хисар) вплоть до начала XX в.

Примечательны споры и столкновения Л. Ч. с ташкентскими и самаркандскими последователями Хусайна Хорезми (ум. в 1551 г. в Халебе/Алеппо во время *хаджжа*), с именем которого связано кратковременное возрождение деятельности братства кубравийа в Мавараннахре. В неоднократных публичных дискуссиях Л. Ч. обвинял членов кубравийа в рафидизме (шиизме) — Хусайн Хорезми принадлежал к шиитской ветви кубравийа. Особо острым было столкновение с членами кубравийа в Самарканде; в результате по приказу «*мурида*» Хусайна Хорезми, престолонаследника Султана Саʻида (первое правление — 1552—1553, второе — 1555—1568), Л. Ч. был схвачен и после публичного обрития бороды изгнан из города. В ответ Л. Ч. стал побуждать своего покровителя Барак-*хана* захватить Самарканд, который тому удалось взять со второй попытки (конец 1553 г.). Столкновение с братством кубравийа, облеченное в форму конфессионального спора, в действительности было борьбой за зоны влияния и новых *муридов*. Развитие же конфликта придавало ему политическую окраску и служило предлогом к проявлению агрессивности между правящими ветвями Шибанидов.

В биографиях Л. Ч. упоминаются лишь два небольших послания (*рисала*), написанных им в виде назиданий (*танбих*) своим ученикам. Из последователей Л. Ч. следует упомянуть *муллу* Фатхаллаха ал-Бухари, который по пути в Мекку оставил учеников в Крыму и ар-Руме (Малой Азии). Он остался жить в Мекке, где основал кружок (*даʼира*) накшбандийа-дахбидийа, члены которого придерживались тихого (*хафи*) *зикра*.

Л. Ч. похоронен, по одним сведениям, в Чусте, по другим — в Хисаре (совр. Гиссар).

Лит-ра: *ат-Ташканди*. Манакиб; *Мухаммад Рахим*. Сирадж; *Абу-л-Бака*ʼ. Джамиʻ, 3—10; *Бартольд*. Соч., VIII, 378—379; *Вяткин*. Ходжа Ислам, 7—8; *Семенов*. Уникальный памятник; *De Weese*. Les Kubrawiya, 77—78, 81—83.

Б. Б.

Макбара (араб., «кладбище», от *кабр* — могила; синоним перс. *гуристан*, от *гур* — могила) — место захоронения, намогильная постройка, усыпальница, мавзолей. До принятия ислама основная часть населения Средней Азии исповедовала зороастризм, который категорически запрещал погребение человека в землю, дабы тело не оскверняло ее. Не допускалось и трупосожжение: огонь и воздух, как вода и земля, считались священными.

Погребальный обряд совершался поэтапно, и для каждого этапа предназначались особые постройки. Сначала труп оставляли в погребальном сооружении (авест. *ката*) на временное хранение, если по какой-либо причине нельзя было сразу перенести его на специальную погребальную постройку (авест. *дахма*), где обнаженным его выставляли на растерзание птицам и хищникам. Кости оставались на *дахме* год, после чего они становились чистыми, их собирали и помещали в *астодан* — костехранилище.

В настоящее время в ходе археологических исследований на территории Средней Азии обнаружены остатки вышеупомянутых погребальных построек. Существовали наземные *дахмы-астоданы*: однокамерные семейные и многокамерные родовые. Они построены из крупных сырцовых блоков и кирпича, имеют квадратную, прямоугольную или крестообразную планировку со сводчатым, плоским или купольным перекрытием. В них наблюдаются два способа захоронения: а) трупоположение на спине — покойников клали на пол *дахмы-астодана*, там же в керамической посуде оставляли пищу, воду и различные украшения, монеты; б) предварительно очищенные кости покойника помещали в керамические, каменные или алебастровые гробики с крышкой и оставляли на полу *астодана* вместе с глиняной посудой, украшениями и монетами. Сооружались и полуподземные кирпичные ящики для одиночных захоронений. Они состояли из углубленных в грунт на 25—45 см могильных ям шириной 80 см, длиной в человеческий рост, с плоским двускатным или выпуклым перекрытием. Способ захоронения в них: трупоположение на спине с погребальным инвентарем. Кирпичные ящики служили, видимо, *дахмами-астоданами*.

С середины VIII в. в погребальном обряде народов Средней Азии происходят коренные изменения, связанные с внедрением ислама в их повседневную жизнь. Можно выделить три этапа в переходе от зороастрийского погребального обряда к мусульманскому. На первом этапе (середина VIII — начало IX в.) еще практиковали выставление покойника на *дахму*, вместе с тем уже прослеживаются признаки мусульманского погребального обряда: захоронение человеческих костей в землю, отсутствие погребального инвентаря, помещение гробиков с человеческими костями в землю или в могилу с боковой нишей для покойника (араб. *лахд*) и с ориентацией его в сторону Мекки (*кибла*). На втором этапе (начало IX — начало XIV в.) вместо захоронения человеческих костей в гробиках и без них распространяется обряд погребения в кирпичных ящиках. Конструкция ящиков и способ захоронения (трупоположение на спине) остаются зороастрийскими, однако хоронят уже без погребального инвентаря и укладывают покойника головой к Мекке. Захоронения такого типа обнаружены на всех городских и сельских кладбищах Средней

Азии. С начала XIV в. мусульманский погребальный обряд постепенно вытесняет захоронения в кирпичных ящиках и занимает господствующее положение: покойников хоронят в землю, могила — не глубже человеческого роста и в одной из боковых стен могильной ямы, на уровне ее дна — ниша для покойника; могила женщины — глубже могилы мужчины, поскольку женщина считается более грешной. Тело мужчины в могилу может укладывать любой человек, тело же женщины — только дядя по матери, который считается ближе отца, братьев и мужа. Хоронят умершего в саване (араб. *кафан*), помещая его в нишу головой к Мекке. В похоронах не разрешается участвовать матери покойного и женщинам вообще. Соблюдаются 3-й, 40-й день и годовщина смерти для поминовения усопшего. Траур длится год, в течение которого женщины носят траурную одежду (черного или синего цвета) и воздерживаются от благовоний. Завершение траура отмечается большим угощением (тадж. *ош-и сол*, *азобаророн*).

Несмотря на запрет, установленный пророком Мухаммадом, возводить на могилах какие-либо сооружения, на практике продолжали сооружать наземные погребальные постройки. Они известны как М. или *сагана*. В Иране и Средней Азии эти термины употребляются в значении «усыпальница», «мавзолей». М. сооружались над могилами правителей (например, Саманидов, Тимуридов), известных религиозных авторитетов (ал-Хакима ат-Тирмизи, Ахмада ал-Йасави) и «святых» (Араб-Ата в селении Тим, Узбекистан, XI в., Шах-и Зинда в Самарканде, XIV в.). Это исключительно наземные постройки, возведенные из жженого или сырцового кирпича. Самая ранняя М. в Средней Азии, сохранившаяся до наших дней, — М. Саманидов в Бухаре (IX—X вв.), самая поздняя — М. Рудаки в Пенджикентском районе (1958 г.). Некоторые среднеазиатские М. сохранили зороастрийское название *дахма* (например, Дахма-йи Шахан в Коканде, XIX в.). Среднеазиатские М. по своему назначению делятся на две группы: 1) места паломничества, обычно это могилы «святых» (Шах-и Зинда в Самарканде), почитаемых мусульманских ученых (ал-Хакима ат-Тирмизи в Термезе, XI—XII вв.) или религиозно-политических деятелей (Мухаммада Башоро в Пенджикентском районе, XIV в.) — в этой функции М. соответствует *мазару*; 2) семейные усыпальницы местных правителей, являющиеся не только местом поклонения, но и историко-культурной достопримечательностью (М. Саманидов, М. Гур-и Мир в Самарканде, XV в.). По своей планировке М. бывают квадратными, прямоугольными или крестообразными, перекрытия в них — плоские, сводчатые или купольные, что идентично среднеазиатским *дахмам-астоданам* доисламского времени. Различия между ними — в погребальном обряде. В М. погребения совершены по мусульманскому обряду: покойники погребены в землю, каждая могила имеет свою намогильную плиту, на которой указаны имя усопшего, год его рождения и смерти (например, Гур-и Мир), а также выбита небольшая эпитафия.

В отличие от М. *сагана* — не только наземная, но и полуподземная погребальная постройка из жженого кирпича. Происхождение этого термина неизвестно. Современное словарное толкование С. — могильное сооружение из камня и жженого кирпича, «мавзолей». Возможно, название С. происходит от арабского слова *сакина* («жилище»; корневое значение — «он стал неподвижным»; «успокоился»). Есть основания полагать, что С. — в основном семейные захоронения знатных родов (*саййидов*, *ишанов*, исма‘илитов). Так, судя по этнографическим данным, «избранные» семьи исма‘илитов на Памире хоронили своих покойников в С. Семейным характером С. объясняется, видимо, тот факт, что они не служили местом паломничества.

Согласно археологическим исследованиям, самая ранняя С. относится к X—XI вв. (Кафирниганский район, Таджикистан), самая поздняя — к середине XX в. (Аштский район, Таджикистан). По своему устройству и планировке С., как и М., идентичны доисламским *дахмам* и *астоданам*. Различие между С. и М. — в способе погребения: в С. покойники погребены не в могилу, а уложены на полу, завернутые в саван, головой к Мекке.

Лит-ра: *Иностранцев*. О погребальных обычаях, 95—121; *Рахимов*. Обычаи, 107—130; *Бойс*. Зороастрийцы, 253—263; *Абдуллоев*. Пережитки, 69—80; *Хисматулин, Крюкова*. Похоронный обряд, 89—98, 207—229.

Д. А.

Малый минарет в Булгарском городище (г. Булгар, Татарстан) — памятник булгарской архитектуры золотоордынского периода (построен в конце XIV в.), единственный сохранившийся до наших дней образец *минаретов* булгарской культовой архитектуры.

М. М. расположен в 500 м к югу от центрального комплекса Соборной мечети на территории древнего булгарского кладбища (первая половина XIV в.). По преданиям, он был возведен на месте захоронения «святых булгар» и окружен усыпальницами. М. М., вероятно, примыкал к мечети, т.к. в ходе археологических раскопок вскрыта стена, примыкающая к *минарету* с южной стороны. Название «Малый» относится к концу XVIII в. В отличие от Большого *минарета* Соборной мечети (24 м) он имеет высоту 12 м (с шатром 16 м). До реставрационных работ 1968-71 гг. (архитекторы С. С. Айдаров и Р. В. Билялов) не имел покрытия, ограждения галерей, карнизов, ярусов, части облицовочных блоков. Были утрачены и фрагменты резьбы обрамлений входов и ниши.

М. М. представляет собой каменный массивный столп, состоящий из двух разно-

великих цилиндров, поставленных на кубовидное основание. Через тромпы (верхние угловые срезы) оно переходит в восьмерик, который, в свою очередь, через небольшие тромпы, декорированные резными шестилепестковыми пальметками, переходит в цилиндрический ствол *минарета*. Наверху сужающегося ствола расположен круглый балкон вокруг невысокого цилиндрического яруса с конической кровлей и арочным дверным проемом. На верхний ярус и балкон *азанчи* ведет каменная винтовая лестница в 45 ступеней.

Вход в *минарет* расположен на отметке около 160 см на северной стороне четверика. Арочный проем входа обрамлен резным декором в виде «витой веревочки». Наружная лестница не сохранилась. На западной стороне четверика на том же уровне расположена арочная ниша, утопленная в более высокую, но плоскую арочную нишу. Возможно, меньшая по размерам ниша первоначально была окном, а большая — оконным обрамлением с растительным и геометрическим переплетающимися орнаментами, выполненными в технике тонкой каменной резьбы. Сохранились фрагменты такого обрамления над малой нишей. *Минарет* прорезан маленькими окнами с лучковым завершением без наличников.

Наружные стены *минарета* облицованы тщательно стесанными туфовыми и известняковыми блоками, а внутренние — частично оштукатурены. Высокий цилиндрический ярус *минарета* завершен чуть выступающим на поверхности парапетом с резной аркатурой. Верхний ярус под конусовидным завершением обрамлен полочкой.

По композиционному решению М. М. перекликается с *минаретами* Закавказья и Ближнего Востока.

Лит-ра: *Айдаров, Аксенова*. Великие Булгары, 60–64.

Х. Н.

Мансур, *шайх* Учерман, или Ушурма (наиболее обоснованные даты: 1760–1794), — суфийский проповедник, *имам*, руководитель народно-освободительного движения горцев Северного Кавказа 1785–1791 гг. Чеченец, происходил из патронимии (чеч. *тайп*, от араб. *та'ифа* — «группа», «община») Элистанжхой, родился в селении Алды. Отца звали Шебессе (Шабаз), двое из братьев М., по некоторым данным, находились с ним в момент пленения; имел жену и троих детей.

Согласно традиции, М. получил духовное образование в Дагестане, учителем его был один из авторитетнейших *муршидов*, возможно, накшбандийского братства — *тарика* (имя не установлено). По словам самого М., священнослужители одобрили его поучения и назвали *шайхом* в 1783 г. Ораторский дар, строгий аскетизм, соблюдение суфийской практики «уединения» (*халва*), величественный облик принесли М. широкую известность и авторитет. Он был наделен даром чудотворства (*карама*), имел свое знамя и «двойников» (варианты: 6, 16, 20, 60). В проповедях, с которыми выступил М. в начале 1785 г., обличались «упорствующие в невежестве», пороки, кровная месть, звучал призыв к единению всех мусульман. Под влиянием его наставлений, как сообщают источники, даже пожилые люди совершали обрезание. Личность *шайха* и его деятельность, направленная на объединение кавказских народов на основе *шари'ата*, сыграли значительную роль в распространении ислама в крае.

Вторая половина XVIII в. характеризовалась как динамичными социально-экономическими процессами внутри чеченского общества, так и нарастанием военно-политической активности Российской империи в Кавказском регионе при столкновении ее интересов с Турцией, Ираном, западноевропейскими странами. Со стороны царских властей неоднократно исходили распоряжения схватить М. В июле 1785 г. его дом и все селение Алды были сожжены отрядами под командованием полковника Пиери, которые на обратном пути были разбиты совместными силами алдинцев и их соседей. Событие было воспринято горцами как знак особого благоволения Аллаха к М.: с этого момента он выступает и как мощная политическая фигура. В июле 1787 г., потерпев военные неудачи, *имам* во главе нескольких тысяч человек перебрался за Кубань, а после поражения при реках Уруп и Лаба — в сопровождении четырех спутников в Анапу, где оставался до взятия ее русскими войсками (22 июня 1791 г.), продолжая призывать кавказцев к общему наступлению (летом — осенью 1790 г. он побывал в Чечне). Духовный авторитет *шайха* был столь велик, что, по словам очевидцев, его присутствие во время осады крепости могло заменить собой не одну тысячу воинов. Плененный 6 июля 1791 г., он был привезен в Петербург. Его дальнейшая судьба теряется в разноречивых жизнеописаниях. Согласно одним, *имама* отправили в Соловецкий монастырь, по другим — в соответствии с рескриптом Екатерины II от 15 октября 1791 г. поместили в Шлиссельбургскую крепость «на безысходное пребывание», где в феврале 1794 г. он заболел, а в апреле умер и был похоронен без надлежащего обряда.

Сведений о сочинениях М. нет. Среди его ближайших сподвижников были братья Умар-*хаджжи* (главный советник, хранивший всю переписку) и Усман-*хаджжи*, Бутык-*хаджжи*, *муллы* Нагай-Мурза-*хаджжи*, Бикултан-*хаджжи*, Хамбе-*хаджжи*, Мухаммад-*хаджжи*; помощники по военным вопросам — Али-Султан Чепалов-Муртазали (кумык из селения Эндери) и кабардинский князь Дол. Известно, что духовным преемником *шайх* называл Юсупа из селения Шали.

Имам Шамиль считал М. своим предшественником и учителем. Его образ был настолько ярким, что интерес к нему не исчезал и в Европе, подтверждение тому — версия об итальянском происхождении и леген-

дарных деяниях *шайха*, получившая широкий резонанс в 80-х гг. XIX в. Среди горцев бытует множество преданий о М., он является национальным героем, с ним связаны махдистские представления.

Лит-ра: *А. Терещенко*. Лжепророк Мансур // Сын Отечества. СПб., 1856, № 15–16; М. Авантюрист XVIII в. // Русская мысль, М., 1884, VII, 297–314; *Н. А. Смирнов*. Турецкая агентура под флагом ислама (восстание шейха Мансура на Северном Кавказе) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. I, М., 1950, 11–63; *Ш. Б. Ахмадов*. Имам Мансур (народно-освободительное движение в Чечне и на Северном Кавказе в конце XVIII в.). Грозный, 1991; Шейх Мансур и освободительная борьба народов Северного Кавказа в последней трети XVIII века // Тезисы докладов и сообщений международной научной конференции. Грозный, 1992; *A. Bennigsen*. Un mouvement populaire au Caucase du XVIII siècle: La «guerre sainte» du Sheikh Mansur (1785–1794). Page mal connue et controversée de relations Russo-Turques. Cahiers du monde Russe et Soviétique. Vol. V, № 2 (April–June, 1964), 159–205; *Tarik Cemal Kutlu*. Imam Mansur. Istambul, 1987.

Дж. М.

Махдум-и А'зам («Величайший Господин»), *саййид* Ахмад Х^в^аджаги б. Джамал ад-дин Касани Дахбиди (1464–1542) — крупнейший политический и религиозный деятель Мавараннахра, предводитель братства накшбандийа. Родился в г. Касане (в 30 км к северу от Ахсикета). Его мать Биби Касани происходила из влиятельного рода касанских *саййидов*. По преданию, отец М. А. возводил свою родословную к одному из Караханидов (?) — Султан Илек Маза. Окончив начальную школу (*мактаб*) в Касане, М. А. продолжил учебу в *мадраса* Ахсикета, где наряду с традиционным образованием получил суфийские уроки о «тайном» у своего первого учителя *мулла* Зийа', а затем учился у *шайха* знаменитых *мазаров* Сафид (Испид) Булана (Киргизстан, Ошская область) — Мир Саййида 'Али. Последний отправил М. А. в Ташкент к одному из предводителей накшбандийа, Мухаммаду Кази, главным преемником которого в руководстве братством накшбандийа в Мавараннахре стал М. А.

С именем М. А. связано окончательное превращение этого братства (по крайней мере той части, которую он возглавлял) в особую религиозно-политическую организацию — *кархана-йи х^в^аджаган*.

Перу М. А. принадлежат 36 небольших трактатов на персидском языке. В Муршид ас-саликин, Насихат ас-саликин и др. он впервые выдвинул идею об особом статусе руководителя накшбандийа (*шайх-и пишкадам, пир-и пишкадам*), которому обязаны были беспрекословно подчиняться не только *муриды* в братстве, но и другие *шайхи* — члены этого братства. В сочинениях М. А. наиболее законченную форму получили положения о политической деятельности накшбандийа и личной ответственности ее руководителя за то, чтобы современные ему правители «не протягивали рук ко злу и насилию», «правили согласно *шари'ату*» и т.п. Укрепление структуры братства, ее автократизация, а также реализация «политической программы» накшбандийа стали для М. А. первоочередными задачами, которые ему в той или иной степени удалось воплотить в жизнь. Примечательно, что бóльшая часть его трактатов была адресована правителям из династии Шибанидов (часто по их просьбе), среди которых М. А. завоевал авторитет и тем самым сумел добиться возрождения влияния (прежде всего политического) накшбандийа в Мавараннахре.

М. А. можно назвать новатором и в ритуале накшбандийа. Так, следуя своему учителю Мухаммаду Кази, М. А. в обряде инициации учеников сохранил обязательные сорокадневные посты (*арба'ин, чилла*) в уединении. В отличие от своих предшественников, практиковавших тихий *зикр* (*хафи*), М. А. ввел в практику своей ветви накшбандийа громкий *зикр* (*джахр*), сопровождавшийся нередко публичными радениями (*сама'*) с музыкой, песнями и танцами (*ракс*) — обрядами, которые отвергали Баха' ад-дин Накшбанд (ум. в 1389 г.) и его ближайшие последователи. В некоторых своих сочинениях М. А. писал, что он лишь возрождает традицию великих учителей х^в^аджаган — Махмуд Анджира ал-Фагнави (ум. в 1245 или 1272 г.) и *саййида* Амира Кулала ас-Сухари (ум. в 1370-71 г.), практиковавших громкий *зикр*. Во всяком случае, вопреки устоявшемуся мнению, уже после смерти М. А. в Мавараннахре, Кашгаре и южных окраинах Хорезма многие накшбандийские общины вплоть до 30-х гг. XX в. практиковали *джахр* и *сама'*; эта школа получила название дахбидийа по второй *нисбе* М. А.

Наиболее знаменитые ученики М. А. — *х^в^аджа* Ислам Джуйбари (ум. в 1563 г.) и *маулана* Лутфаллах Чусти (ум. в 1572 г.). Творчество М. А. оказало большое влияние на последующую биографическую и теоретическую накшбандийскую литературу, которая создавалась в Центральной Азии. И хотя специальных комментариев на его сочинения известно немного, однако редко какой накшбандийский автор XVI–XIX вв. упускал возможность прокомментировать отдельные положения в сочинениях М. А., особенно когда речь шла об «оправданиях» и обоснованиях политической деятельности накшбандийа. Активная миротворческая деятельность, духовный и политический авторитет М. А. также стали глубоко символичными и нередко специально комментировались в агиографической литературе, написанной в Мавараннахре до начала XX в.

Умер М. А. в одной из своих *ханака*, расположенной в селении Дахбид (15 км к северо-западу от Самарканда), где и был похоронен. В 1619-20 гг. по приказу самаркандского правителя Йалангтуш Бахадура (1611–1648) над могилой М. А. была сооружена особая *дахма*, к югу от которой на

средства того же правителя были построены *мадраса* (из 40 комнат — *худжра*) и *ханака*. Позже покровитель этого комплекса, Йалангтуш Бахадур, считавший себя *муридом хʷаджа* Хашима (внук М. А.), был похоронен здесь же. Вплоть до 20—30-х гг. нашего века дахбидский комплекс служил не только местом погребения многочисленной семьи М. А. и других знаменитостей, но продолжал функционировать как суфийский центр. Им руководили потомки М. А., всегда пользовавшиеся значительным духовным и политическим авторитетом. Здесь же дахбидские руководители часто замиряли враждующих *амиров* и *беков* самаркандского Мийанкала. Известны примеры, когда на дахбидском комплексе заключались крупные торговые сделки без письменного оформления и даже без свидетелей; считалось и до сих пор считается, что отступление от клятв и обязательств, данных у могилы М. А., — наиболее тяжкий грех, за который «дух *пира*» (т.е. М. А.) непременно покарает.

Лит-ра: *ал-Катиб*. Анис; *Фализкар*. Танбийат; *Дуст Мухаммад*. Силсилат; *Ахмад Касани*. Джами‘; *Fletcher*. The Naqshbandiyya; *Babadžanov*. Babur, 219—226; см. также лит-ру к ст. Муса-хан Хʷаджа-йи Дахбиди.

Б. Б.

Мечеть Марджани (она же мечеть Эфенди, Первая соборная, Юнусовская) в Казани — один из интереснейших памятников татарской культовой архитектуры последней четверти XVIII — XIX в. Двухэтажное кирпичное здание мечети построено в 1767—1770 гг. в первом (после 1552 г.) официально зарегистрированном мусульманском приходе Казани с личного разрешения Екатерины II на средства татарского купечества города. Над входом в мечеть сохранилась надпись с именами строителей-татар.

Первоначальное здание имело габариты 13 x 30 м и вход с северной или восточной стороны и относилось к типу двухэтажных, двухзальных мечетей с *минаретом* на крыше, полукруглым *михрабом* на южном фасаде. *Минарет* представлял собой восьмерик на низком четверике в барочных формах. Первоначальная кровля была более низкой по высоте и имела предположительно килевидную форму. Первоначальные формы последнего яруса и завершения *минарета* неизвестны. Четырехскатная крыша мечети устроена в 1833 г. В 1860 г. здание мечети удлинили и пристроили лестничную клетку. В 1885 г. *минарет* был реконструирован и приобрел современные формы.

В настоящее время мечеть представляет собой двухэтажное здание с Т-образным пристроем с северной стороны. Вход в мечеть расположен с южной стороны правого крыла этого пристроя. Функционально мечеть разделена на хозяйственный первый этаж и основной второй с анфиладными молельными залами. Первый этаж разделен продольной и поперечной несущими стенами на четыре больших отсека, в которые ведут 6 окованных железом дверей. Для освещения первого этажа на продольных фасадах рядом с дверями пробиты небольшие арочные окна. На второй этаж ведут две лестницы в пристрое. С лестничной клетки через промежуточное помещение попадаем в молельные залы. Все двери размещены по продольной оси, завершенной *михрабом*. Все помещения мечети перекрыты сводами. В помещениях второго этажа своды покрыты богатыми выпукло-лепными позолоченными орнаментами растительного характера, сочетающими мотивы барочного декора и татарского декоративно-прикладного искусства. Узорная лепнина на стенах окрашена в голубой, зеленый и золотистый цвета. Нижнюю часть стен молельных залов покрывают изразцы. В правой части стены, разделяющей залы, расположена дверь на внутристенную лестницу, ведущую на *минарет*. Винтовая лестница внутри *минарета* ведет на верхний ярус с выходом на круговой балкон для *муэдзина*. Балкон поддерживают 16 фигурных металлических кронштейнов, рисунок которых аналогичен его ограждению. Завершает *минарет* невысокий шатер, перетянутый в основании ступенчатым карнизом. Нижний восьмерик, сохранившийся от первоначального *минарета*, выделяется угловыми двухступенчатыми пилястрами. Возвышающиеся над ним до 30 м от уровня земли другие три яруса *минарета* практически лишены декора и относятся к периоду эклектизма. Высокие арочные оконные проемы второго этажа обрамлены барочными наличниками, в тимпанах криволинейных фронтонов которых размещены веерообразные лепные элементы растительного характера. Углы и простенки выделены спаренными и одинарными пилястрами, в ионические капители которых вплетены стилизованные элементы татарского декоративного искусства. Раскрепованный карниз выделяется тонкой профилировкой.

Строительство этой мечети стало этапным в истории мусульманской культовой архитектуры: после более чем 200-летнего перерыва возродилась монументальная культовая архитектура татар с сохранением традиционного объемно-планировочного построения и внесением новых барочных мотивов во внешнее и интерьерное оформление. Использование современных для того времени стилевых характеристик в архитектуре М. М. поставило ее в ряд с другими выдающимися постройками казанской и российской архитектуры. Сочетание в ее архитектуре элементов барокко и татарского декоративно-прикладного искусства было использовано и в других постройках.

С 1793 г. *имамом* Первой соборной мечети служил Ибрагим Хузяш (ум. в 1825 г.) — родом из Самарской губернии, учился в *мадраса* Гали аш-Ширвани (на Кавказе), автор сочинений теософского содержания. В течение сорока лет (с 1850 г.) духовным наставником прихода был знаменитый му-

сульманский просветитель и богослов Шигабутдин (Шихаб ад-дин) Марджани (ум. в 1889 г.), чьим именем названа мечеть и учрежденная в приходе *мадраса*. Благодаря усилиям зятя и идейного последователя Ш. Марджани, *муллы* С. Абдуллина, в приходе внедрилось новометодное обучение. В начале XX в. в нем насчитывалось 740 душ мужского пола при 62 домовладельцах.

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 74—86, 123—125, 128—129; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 74—75.

Х. Н.

Мечиланы (Мечиев), **Кязим** (1859—1945) — балкарский богослов, мыслитель, поэт, основоположник балкарской поэзии и литературного языка. Родился в *ауле* Шики, в верховьях Хуламо-Безенгийского ущелья. Его отец, известный кузнец и ремесленник Бекки, будучи крепостным (*кула*), в молодости дважды был продан князьями; он имел еще трех сыновей и пять дочерей. Азы арабской грамотности М. К. получил у местного *эфенди* (по другим сведениям — у приезжего дагестанского *муллы*), затем провел три года в *ауле* Безенги у знаменитого *эфенди* Чепеллеу Бёзюланы. Последний учился во Владикавказе и в Каире, занимался естественными науками, славился как искусный лекарь, обладал уникальной библиотекой и, судя по описаниям, являлся суфийским *шайхом*. Он направил юношу в *мадраса* селения Лескен. Вернувшись в родной *аул*, М. К. встретил благожелательное отношение к себе со стороны хуламо-безенгийских *'улама'*, надеявшихся увидеть его в будущем главой общины (*жамауат*, от араб. *джама'а*). Наряду с деятельностью священнослужителя М. К. продолжал кузнечное дело, унаследовав мастерство отца. В 1890 г. он совершил паломничество (*хаджж*), после чего отошел от официальной культовой практики. В 1900—1917 гг., странствуя по Востоку, М. К. посетил Стамбул, Багдад, Мекку, слушал лекции в *мадраса* Омейядов в Дамаске, в Каирском университете.

Социальные процессы и военно-политические события на Кавказе после Февральской революции 1917 г. отразились и в его произведениях, и в активной жизненной позиции: весной он участвовал в сельском сходе. Вовлекла М. К. в свое историческое русло и «эпоха социалистического строительства»: как поэт он не избежал и официально поощряемой тематики. Весной 1932 г. М. К. был избран депутатом I съезда ударников колхозного труда в г. Нальчике, в 1938 г. принят в члены Союза писателей СССР, в ноябре 1939 г. получил звание «заслуженного деятеля искусств Кабардино-Балкарской АССР».

М. К. писал на балкарском языке, пользуясь арабской графикой. Среди ранних образцов религиозно-философского характера — «Поучения о чистоте человеческого тела и духа», «Назидания Кязима Мечиланы женщинам», поэмы Иман-Ислам («Вера-Ислам»), «Пророки», религиозные поэмы-песни (*зикир*, от араб. *зикр*). Уже в начальный период его творчества стала складываться и любовная лирика. Несомненное влияние на произведения М. К. оказала арабо-тюркоперсидская литература; отдельные поэмы (*дастаны*) он перевел на родной язык (в частности, «Сказание о Тахире и Зухре» туркменского поэта Молла Непеса); своеобразным посвящением учителям явилась поэма Бузжигит. Главные темы произведений М. К. — религиозный и нравственный поиск, проблемы власти и справедливости, добра и зла, места человека в мире и обществе. Для его сочинений характерны глубина мысли, богатство образов, тонкие оттенки переживаний, вместе с тем в них выражены и трагические ноты восприятия жизни, и психологическая напряженность, созвучные социальной и эмоциональной атмосфере того времени. Основой мировоззрения М. К. служили реалии жизни и традиции горцев, морально-нравственным стержнем — их этический кодекс (*тау адет*). Одним из духовных преемников М. К. был *эфенди* Саид Калабеков, среди последователей выработанного им художественного направления — К. Кулиев и С. Шахмурзаев.

М. К. умер в ссылке в Каракольском районе Талды-Курганской области Казахстана, там и похоронен.

На родине М. К. снискал высочайший авторитет, о его «каменной библиотеке» (ее полки были сделаны из плоского камня, отшлифованного его руками) ходила молва далеко за пределами *аула* Шики. Многие произведения М. К. слились с народным песенным творчеством балкарцев, некоторые распространялись в списках, часть его рукописей и сочинений, записанных с его слов, вместе с архивом Кабардино-Балкарского НИИ погибла в 1942 г. Наследие М. К. как мусульманского автора до сих пор не стало предметом изучения в отечественной науке. Наиболее полно его произведения представлены в двухтомнике, изданном на балкарском языке в Нальчике в 1989 г.

Лит-ра: *Д. Маммеев*. Кязим Мечиев. Нальчик, 1973; *А. Теппеев*. Кязим Мечиев. К 120-летию основоположника балкарской литературы. Нальчик, 1979.

Дж. М.

Москва. По косвенным данным из сохранившихся летописей и исторических хроник, первые контакты коренного населения М. с народами, исповедовавшими ислам (*«бесерменами»*), относятся к XII в., т.е. практически ко времени основания города. Они были вызваны практикой налаженных торговых связей и спорадических дипломатических сношений между северными окраинами *Халифата* (Хорезм, Дербент, Мавараннахр), а также географически близкой и относительно исламизированной Волжской Булгарией, с одной стороны, и Владимиро-Суздальской Русью, в

составе которой находилась М., — с другой. Завоевание в середине XIII в. Владимирского и других княжеств Золотой Ордой, в которой за исламским вероучением были закреплены прерогативы государственной религии, положило начало созданию в М. первых мусульманских колоний. Жизнепорядок в местах компактного поселения мусульман регламентировался согласно привычному укладу и предписаниям ислама. В топонимике М. об ордынском влиянии свидетельствуют названия исторических поселений тюркоязычных мусульман — Арбат, Балчуг, Таганка, Ордынка и др. В «татарской Московии» (так иногда именовали Московскую Русь из-за сильных позиций татарской политической элиты — *мурз* и *баскаков*) социальная престижность всего ордынского, в том числе и связанного с исламом, имела едва ли не абсолютный характер. Не случайно многие князья, удостоенные ханских *ярлыков* — особой инвеституры на княжение, предпочитали отправлять своих детей в Орду для обучения языку и обычаям ханского двора. Такая практика добровольного послушничества называлась *аманат* (букв. «заложничество»). Подчеркивая значимость ордынского периода в истории становления М. как столицы Русского государства, Н. М. Карамзин отмечал, что «Москва... обязана своим величием ханам». Одной из главных характеристик этого исторического периода является в целом бесконфликтное сосуществование православного христианства («веры московитов») и ислама («сарацинской веры»). Орда, защищая религиозные интересы всех своих подданных, не стремилась к конфессиональной унификации на основе исламского вероучения.

В послеордынский период ислам и связанный с ним образ жизни еще продолжительное время играли заметную роль во внутренней жизни Московского государства, которое после крушения Византии в 1453 г. и образования Османской империи, Астраханского, Казанского и Крымского ханств оказалось в полукольце мусульманских государств.

В начале XV в. устанавливаются регулярные дипломатические отношения с первым государством Востока — Крымским ханством, в XVI в. — с Османской империей, с монархиями Сефевидов в Азербайджане и Иране. При Иване III складываются союзнические отношения с Казанским ханством, выходцы из которого нередко получают высшие государственные должности в самой М., а также осуществляют правление в своих уделах в Кашире, Серпухове, Звенигороде и других городах Московского государства. Начинает печататься переводная литература, посвященная описаниям мусульманских святынь в Мекке и Медине, например «Описание путешествия некоего мужа римлянина Людовика ко гробу Магомета прелестника» (оригинал на лат. яз. издан в 1493 г.). В нем приводятся элементарные знания об исламе, а также сведения легендарного характера «о пророке Мегмете». Московский двор знакомится с увлекательной литературой «хожений» русских людей на Восток, получая при этом общее представление о нравах и обычаях народов, исповедующих ислам; о «сейдах, муллах, хофизах» в познавательной форме повествует в своем сочинении (середина XVI в.) московский дворянин И. Пересветов. Отмечается и новый рост поселений мусульман, еще в большей степени, чем раньше, инкорпорированных в социальные связи городской жизни, — казанских и крымских татар, ногайцев, кабардинцев и других выходцев из Северного Кавказа. Возводятся молельные дома и специальные постройки для совершения ритуальных обрядов, появляются мусульманские кладбища (самое известное близ Калужской заставы). Вплоть до завоевания Казани в 1552 г. в Европе бытовало устойчивое мнение, что Русское государство, включая М., находилось в руках исламизированной татарской элиты. Официальный идеолог религиозно-церковных кругов Максим Грек в середине XVI в., описывая современную ему М., с сокрушением отмечал, что скоро москвичи, пожалуй, будут ходить в *чалмах*.

После покорения Казани отмечается появление мусульманских форм в московском зодчестве, особенно в строительстве церквей и колоколен. Вершиной этого влияния может считаться сооруженный в память взятия Казани храм Василия Блаженного (1555—1562), а также церковь св. Сергия в Богоявленском монастыре в Китай-городе (1557). Архитектурным прототипом храма Василия Блаженного стал известный памятник мусульманского зодчества, существовавший до захвата Казани, — мечеть Кул-Шариф с 8 *минаретами*. В некоторых шатровых московских колокольнях этого периода можно легко узнать *минарет* татарских мечетей.

Во второй половине XVI в., с завершением формирования Московского государства, в его новых границах начинается постепенный процесс вытеснения ислама из тех сфер общественной и культурной жизни, где он в той или иной форме привился ранее. Это было вызвано попытками московской аристократии, прежде всего духовной, осмыслить новую политическую ситуацию, обосновать через политические символы и формы место М. в мировой христианской истории. Опора на антично-византийское духовное наследие сделала возможным укоренение в среде православного духовенства и части царского двора идеи самоидентификации через поруганный неверными Царьград (Константинополь), которая позднее нашла воплощение в известной идеологической формуле «Москва — третий Рим». Начинается инициируемый высшим московским духовенством курс на конфессиональную унификацию подданных Русского государства. Однако международные интересы М. как столицы государства, имеющего до-

говорные отношения со многими мусульманскими странами (во второй половине XVI в. к ним добавились дипломатические связи с Сибирским ханством, 1569-70 гг., Персией, 1586 г., и Бухарой, 1597 г.), вынуждали царское правительство действовать гибко и проявлять осторожность в отношении мусульманского населения столицы. Московский посланник в Турции Иван Новосильцев в 1570 г. в своем докладе османскому *султану* Селиму II особо подчеркивал, что российский государь «не враг мусульманской веры» и правоверные «свободно и торжественно славят Магомета в своих мечетях, ибо у нас всякий иноземец живет в своей Вере». В Земском соборе в 1613 г. активная поддержка семи казанских *мурз* сыграла не последнюю роль в избрании на московский престол царем Михаила Романова, о чем красноречиво свидетельствует утвержденная Собором особая грамота с указанием их мусульманских имен.

В XVII—XVIII вв., вплоть до начала царствования Екатерины II, сфера бытования и распространения ислама в М. скорее всего ограничивалась исполнением мусульманских обрядов и предписаний при дворах посольских миссий из Бухары, Хивы и других стран Востока. Согласно Соборному уложению 1649 г., все религиозные верования неправославного толка допускались лишь в те области, где с их существованием приходилось мириться (например, при выполнении процедуры принятия присяги по судебным и другим делам). При этом особо подчеркивалось, что православной церкви принадлежит исключительное право религиозной пропаганды в государстве. В указе 1681 г. нетерпимое отношение к магометанству приобретает характер государственной политической установки. Резко негативное восприятие ислама и всего, что было с ним связано, обусловливалось также постоянно возникавшими конфликтами в русско-турецких отношениях, которые нередко выливались в военное противостояние. Именно в этот период М. начинает приобретать облик «сорока сороков», становясь идеологическим центром православия.

Восшествие на российский престол Екатерины II и объявленный ею курс на покровительство исламу положили конец религиозному гнету в отношении нерусского населения России. Ислам официально получает статус терпимой религии. В М. первым результатом либерализации религиозной политики стало возведение в Татарской слободе Замоскворечья деревянной мечети (1782 г.). Она была построена при дворе князя Султан-*мурзы* Сименея и просуществовала до начала XIX в. Одновременно наблюдается заметное увеличение численности мусульманского населения столицы, что было в немалой степени вызвано возросшей активностью татарского торгового капитала и миграциями из Поволжья, Урала и Крыма.

В 1805 г. председатель Оренбургского магометанского духовного собрания *муфтий* Мухамеджан Гуссейнов (Хусайнов) обратился к московскому генерал-губернатору А. Беклемишеву с ходатайством о строительстве в М. постоянной каменной мечети, мотивируя его множеством проезжающих мусульманских гостей и торговцев. В 1823 г., после многолетней бюрократической переписки и согласований, разрешение на строительство каменного здания на участке купца первой гильдии Назарбая Хамалова было получено. Однако культовое предназначение этого мусульманского молельного дома, возведенного в память доблестного участия татаро-башкирских полков в войне 1812 г., в архитектуре здания никак не было выражено: он ничем не выделялся среди других московских особняков Татарской слободы. Таким образом, было выполнено главное условие московских властей: дом не должен иметь вид мечети и называться мечетью.

Лишь в 1881 г., после перестройки и возведения *минарета* и купола, здание обрело завершенный вид мусульманского культового сооружения. Вплоть до начала XX в. мечеть на Большой Татарской улице была для нескольких тысяч московских мусульман единственным официальным местом молитвенных собраний, проводившихся вплоть до 1913 г. *ахунами* из рода Агеевых. При мечети существовали сиротский дом и *мадраса*, а в 1914 г. в двух шагах от нее для детей мусульман Татарской слободы на средства купца первой гильдии и крупного нефтепромышленника Ш. Асадуллаева был построен многоэтажный дом, ставший исламским культурно-образовательным центром дореволюционной М.

На рубеже веков непрерывный рост мусульманского населения М., по преимуществу татарского, привел к образованию в мещанской части столицы (Мещанские улицы) сначала нового прихода, а затем и возведения второй мечети. На неоднократные ходатайства избранного *имама* общины Б. Алимова об открытии новой мечети положительный ответ московского губернатора был получен только после того, как земельный участок в Выползовом переулке на средства московского мещанина С. Бакирова и касимовского купца X. Акбулатова был приобретен Оренбургским духовным собранием в частную собственность, т.е. фактически стал ее *вакфом*. Это произошло в 1903 г. по специальному распоряжению генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича. Меньше чем через год мечеть по проекту Н. Жукова и при финансовой поддержке купца-мецената С. Ерзина была построена. Уже в конце ноября 1904 г. в ней начались богослужения.

С оживлением религиозной жизни мусульман наблюдается и заметный рост их общественно-политической активности, что было вызвано событиями первых русских революций. В эти годы московские мечети становятся местом встреч и собраний мусульманской интеллигенции самых разных

политических взглядов и умонастроений. В частности, в мечети в Выползовом переулке в разное время бывали члены мусульманской фракции Государственной думы, выдающийся просветитель Исмаил-*бей* Гаспринский, с проповедью выступали крупнейшие богословы и мыслители с мировым именем Галимджан Баруди и его преемник на посту главы Духовного управления мусульман Внутренней России, Сибири и Казахстана Ризаутдин Фахретдинов.

После Февральской революции 1917 г. в М., в здании, построенном Ш. Асадуллаевым, в мае прошел Первый Всероссийский мусульманский съезд, на который собралось более 800 делегатов из разных регионов России. На съезде было вынесено решение о преобразовании Оренбургского магометанского духовного собрания в Духовное управление мусульман Внутренней России и о выборах на альтернативной основе нового *муфтия*. 292 голосами против 257 главой Духовного управления (*муфтием*) был избран один из лидеров российского джадидизма Галимджан Баруди. На съезде для руководства и координации действиями мусульман страны был образован Всероссийский Центральный мусульманский Совет (*Милли Шуро*) с местонахождением в М.

В первые годы после Октябрьской революции М. становится местом международных встреч мусульманских революционеров различных окраин России, Турции, Ирана, Афганистана, стран Магриба: в 1918 и 1919 гг. — съездов коммунистов Востока, в 1921 г. — Всемусульманского конгресса. В 20—30-е гг. в столице находят политическое убежище многие деятели левых движений и партий азиатских государств (например, известный турецкий поэт-коммунист Назым Хикмет). В то же время начинает устанавливаться система жесткого контроля со стороны государства над религиозной жизнью мусульман: в 1936 г. санкционируется закрытие первой московской (Исторической) мечети на Большой Татарской улице, в 1941 г. — Дома Ш. Асадуллаева. В советское время продолжал действовать единственный мусульманский храм не только М., но и всей Центральной России — мечеть в Выползовом переулке, получившая после закрытия Исторической мечети название Соборная. В середине 50-х гг., в период международной активности СССР, Соборную мечеть столицы посещали различные делегации афро-азиатских государств, в том числе их главы — президент Индонезии Сукарно, президент Египта Гамаль ʻАбд ан-Насер и другие, формируются и отправляются в *хаджж* первые немногочисленные группы московских мусульман.

В 90-е гг., после создания на базе Московской Соборной мечети Исламского Центра (1990 г.), а затем Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России (Московского *муфтийата*, 1994 г.), М. становится крупным духовным центром ислама в РФ. При помощи мусульманских государств (Саудовской Аравии, Ирана, Кувейта, Ливии и др.), правительств Москвы и РФ реставрируются старые мечети (в частности, Историческая в 1993 г.) и строятся новые: на улице Новаторов (1995 г.), в Отрадном (1997 г.) и в парке Победы на Поклонной горе (1997 г.). При каждой мечети существуют *мадраса*, успешно действуют Высший исламский колледж, Ассоциация ученых-исламоведов, проводятся международные научные форумы («Ислам и этноконфессиональное взаимопонимание», посвященный 90-летию Московской Соборной мечети, май 1995 г., «Священный Коран: духовное наследие и исторические судьбы», апрель 1997 г.), широко отмечаются религиозные праздники.

После образования Совета *муфтиев* России (1996 г.) М. является центром координации деятельности крупных региональных духовных управлений мусульман Поволжья, Сибири, Татарстана и других областей РФ. В современной М., где проживает более 1 млн. мусульман, действует около 20 исламских организаций (в том числе и международных) и более 30 посольств мусульманских государств.

Лит-ра: *В. В. Вельяминов-Зернов*. Исследование о касимовских царях и царевичах. СПб., 1863-67; *Дж. Флетчер*. О государстве Русском. СПб., 1905, 76; *Н. М. Карамзин*. Предание веков. М., 1987, 429; *М. Плюханова*. Сюжеты и символы Московского царства. «Акрополь», СПб., 1995; *Ланда*. Ислам; *Алов*, *Владимиров*. Ислам в России; *Р. Гайнутдин*. Ислам: вера, милосердие, терпимость. М., 1997.

Ф. А.

ал-Мубаййида (араб., «одетые в белое», перс. *сапид-джамеган*) — мубаййиды, прозвище сторонников Абу Муслима, в первую очередь участников антиаббасидских движений в Иране и Мавараннахре, отличительным признаком которых был белый цвет одежды и знамен. «Люди в белых одеждах» действовали в Мавараннахре на протяжении нескольких веков, хотя их деятельность проявлялась не только в открытых выступлениях. С именем Абу Муслима, вероломно убитого в 755 г. Аббасидами, были связаны различные религиозно-политические движения в Мавараннахре, опиравшиеся на распространенные в хуррамитско-маздакитской среде идеи божественного воплощения и переселения душ. Приверженцами этих идей стали и «крайние» шииты — кайсаниты, проповедовавшие вселение пророческого духа или божественного света в своих избранников, обладавших якобы благодаря этому эзотерическими знаниями, прежде всего знанием сокровенного смысла Корана. Сам Абу Муслим в своей религиозной пропаганде соединял учение ислама со старыми народными верованиями, в частности с упомянутыми выше идеями. Он воздвигал мечети

(в Мерве, Самарканде) и жестоко подавлял «бунтовщиков» — будь то восстание арабов-шиитов в Бухаре или выступление бихафридитов против официального маздеизма. Среди его сторонников образовалась религиозно-политическая группировка, которая вела *имамат* от Мухаммада б. ал-Ханафии через Аббасидов к нему. Это — разамиты (или ризамиты), одна из ветвей кайсанитов, которых обычно относят к хуррамитам, или хуррамдинитам. Поэтому арабские авторы считали Абу Муслима хуррамитом-кайсанитом. Часть разамитов не признала смерть последнего, утверждая, что в него вселился божественный дух (по некоторым сведениям, уже сам Абу Муслим выдавал себя за воплощенного Бога), и ожидала его «возвращения». Приверженцы этого учения известны как абумуслимиты, в Мерве и Герате их называли баркукитами (*ал-баркукийа*).

Дальнейшее развитие идея божественного воплощения получила в учении соратника и последователя Абу Муслима, Хашима (вар.: Хишама) б. Хакима по прозвищу ал-Муканна‘ (араб. «Закрытый покрывалом»), который в правление ал-Махди (775—785) возглавил мощное антиаббасидское (а по существу, антиисламское) восстание в самом центре Мавараннахра — в Согде. Участников этого восстания арабские авторы называют ал-М. Предводитель восстания до этого несколько лет провел в халифской тюрьме (за участие в антиаббасидских мятежах), откуда ему удалось бежать в родной Мерв, где он стал проповедовать идею воплощения божества последовательно в Адаме, Ное, Аврааме, Моисее, Иисусе, Мухаммаде (по некоторым сведениям, в ‘Али и его потомстве) и Абу Муслиме, после которого Бог якобы вселился в самого Хашима. Об этом он разослал послания в города Мавараннахра, где у него были, очевидно, надежные люди, обещая райские награды признавшим и адские наказания отвергнувшим его божественную власть. Он закрывал лицо зеленым шелковым покрывалом (отсюда его прозвище), уверяя, что простые смертные не выдержат исходящего от него света («сгорят»). Эмиссарам Хашима удалось привлечь сельское население ряда областей Мавараннахра. Наибольший успех восставшие имели в окрестностях Нахшаба/Несефа и Кеша, они утвердились также в Самарканде, отклики восстания докатились до долины Илака и Шаша. Союзниками восставших стали тюрки-кочевники (халаджи), получившие возможность открыто грабить караваны и дома мусульман. Большим напряжением сил властям удалось подавить многолетнее восстание «людей в белых одеждах», новоявленный вероучитель сжег себя в печи, однако последователи его учения продолжали существовать среди сельского населения Мавараннахра (в частности, в селениях Нахшаба, Кеша, Илака) до XII в. Некоторые из них ожидали «возвращения» своего богодухновенного избранника.

По утверждению мусульманских авторов, обряды ал-М. походили на обряды *зиндиков*: они не соблюдали религиозных предписаний, иносказательно толковали запреты Священного писания. Термином *зиндик* (мн.ч. *занадика*) мусульманские богословы обозначали последователей немонотеистических религий, главным образом «дуалистов» — зороастрийцев, маздакитов, манихеев, хуррамитов. В Мавараннахре маздакиты чаще всего скрывались в манихейской среде. Большие общины манихеев были в Согде, в Самарканде манихейская община существовала еще в XI в. Там же была их *ханака* (X в.). К *зиндикам* приравнивали и «крайних» шиитов, в частности кайсанитов, причисляя их в то же время к «антропоморфистам» (*ал-мушаббиха*), поскольку они признавали телесность Бога. На этом основании мусульманские доксографы, утверждая, что ал-М. — это прозвище хуррамитов-кайсанитов в Мавараннахре, относили их к немусульманским общинам, отмечая при этом, что они жили вперемежку с мусульманами, но не смешивались с другими общинами.

Лит-ра: *ал-Багдади*. Ал-Фарк, 257—259; *аш-Шахрастани*. Книга о религиях, I, 136—137, 153; *О. Г. Большаков*. Хронология восстания Муканны // История и культура народов Средней Азии. М., 1976, 90—98; *Бартольд*. Туркестан, I, 254—258; *Walker*. Heresiography, 170—171.

С. П.

Мусалла (араб., «место моления»), синоним *намазгах* (перс.) или *‘идгах* (араб.-перс., «место праздника») — место праздничного моления, проводившегося дважды в год — в праздники разговенья (*‘ид ал-фитр*, в Узбекистане *ураза-хайит*, *рамазан-хайит*; 1-го шаввала) и жертвоприношения, заклания (*‘ид ал-адха*, *‘ид ал-курбан*, *‘ид ан-нахр*, в Узбекистане *курбан-хайит*; 10 зу-л-хиджжа). Первые М. в Средней Азии упоминаются в VIII в., хотя в Северном Хорасане (Мерв, Ниса и т.д.) должны были появиться еще в VII в. Первую бухарскую М. Наршахи (X в.) связывает с завоевателем Мавараннахра Кутайбой б. Муслимом (704—715). Она (как и прочие ранние среднеазиатские М.) была, вероятно, подобна М. пророка Мухаммада в Куба близ Медины, являвшей собой обширную площадь, обнесенную невысокой оградой с *михрабом* в кибловой стене. Принципиально не отличается от нее бухарский *намазгах* (Н.) 970-71 г.: по данным продолжателя Наршахи, он имел прекрасный *михраб* с *минбаром* и возвышения для *мукаббиров* (повторявших слова и движения *имама* для тех молящихся, кто не мог видеть и слышать его из-за дальности расстояния). Таким же, в сущности, был и Н. Бухары 1119-20 г., дошедший (с перестройками) до наших дней и реконструируемый как кибловая стена с *михрабом* и *минбаром* в глубине обнесенного оградой двора с возвышениями

для *мукаббиров*. Основу Н. Мерва (первая треть XII в.) составляла длинная кибловая стена, фланкированная двумя башнями. Таким образом, перечисленные М., по существу, еще не были мечетями. Но уже в домонгольское время в местах праздничных богослужений появляются и специальные молитвенные здания — собственно мечети. Такова трехкамерная мечеть Шир-Кабир (Н. Дахистана в Южном Туркменистане, XI—XII вв.) с выделенным средним купольным залом и двумя боковыми помещениями.

Все последующие М. (по крайней мере сохранившиеся) — тоже многокамерные сооружения. Таковы в XIII—XIV вв. М. Нисы (3 помещения), в XVI—XVII вв. — М. Бухары (3), Карши (9), Исфары (13), Касби (5), Самарканда (13), в XVIII—XIX вв. — Кермина (7), Вабкента (3), Касана (5), Ташкента (17). Для всех них характерны объемное выделение главного ядра (михрабного зала) порталом и куполом и тесная взаимосвязь здания и пространства двора за счет широких проходов по всем трем фасадам. В ряде случаев боковые крылья сильно разрастаются как по фронту (пятичастное членение главного фасада в Исфаре, Карши, Ташкенте), так и в глубину (2 ряда помещений в Самарканде и Ташкенте, 3 ряда — в Исфаре).

К иному типу принадлежит гузарский Н. 1900-01 г. в виде открытого во двор многоколонного *айвана*; аналогичны Н. XIX в. в Шахрисабзе и Китабе. В композиционно-планировочном отношении эти постройки близки к некоторым летним и пятничным мечетям.

Еще один архитектурный тип Н. представлен Н. в Кабил-*мазаре* (1902 г.) близ Заамина. Это перекрытый плоской кровлей михрабный зал с трехсторонним колонным *айваном*. Такое решение более характерно для квартальных мечетей.

Как правило, М. возводились из жженого кирпича, изредка из сырца (Касан, XIX в.) или камня (Ниса, XIII—XIV вв.). В Н. айванного типа, относящихся к XIX — началу XX в. (Гузар, Шахрисабз, Китаб), обильно использовалось дерево.

Почти все места праздничных молений имели обнесенные оградой дворы. В XIX — начале XX в. на территории двора устраивали один или несколько водоемов (*хауз*) и сад, но традиция эта более древняя (сад засвидетельствован в *ʻидгахе* Герата XV в.). Размеры двора обычно зависели от величины соответствующего населенного пункта: в Кабил-мазаре его площадь была около четверти га, в столичной Бухаре — около 15 га; впрочем, в относительно небольшом Китабе XIX в. двор Н. достигал будто бы 50 га.

В соответствии с традицией, восходящей к пророку Мухаммаду, М. устраивали обычно вне населенного пункта. Однако в пору арабского завоевания из-за нападений «неверных» М. размещали иногда внутри города, как, например, в Бухаре при Кутайбе б. Муслиме. Вероятно, вследствие кризиса XVIII в., сопровождавшегося запустением значительных городских территорий, некоторые поздние Н. оказались внутри города (в Андижане, Канибадаме, Ходженде, Джизаке).

Большинство М. были городскими. В домонгольское время это М. Мерва, Нисы, Дахистана, Термеза, Фараба, Кеша, Насафа, Бухары, Самарканда, Ахсикета, в XIII—XVII вв. — Нисы, Карши, Касби, Бухары, Самарканда, Исфары, Андижана, Вазира, в XVIII — начале XX в. — Гиссара, Чарджуя, Карши, Касби, Касана, Камаши, Чиракчи, Яккабага, Шахрисабза, Китаба, Бухары, Вабкента, Гиджувана, Кермина, Самарканда, Джизака, Канибадама, Ходженда, Коканда, Ташкента, Хивы. Реже устраивались места праздничных молений в селениях. Таковы в VIII в. М. Алина, Навша, Фанина (в области Мерва), в XIV в. — Даргама (близ Самарканда), в XIX — начале XX в. — Кала-и Панджшанбе и Рарза (в бассейне Зеравшана), Кабил-*мазара* и Ургутабада (близ Заамина), Занги-Ата (около Ташкента).

Этот перечень показывает, что по крайней мере в Средней Азии М./Н. были не столь редкими сооружениями, как это обычно считается.

Лит-ра: *Пугаченкова*. Памятники Нисы; *Кочнев*. Сооружения.

Б. К.

Мусалла Мерва находилась близ г. Байрам-Али Марыйской области (Туркменистан), в 200 м к западу от стен Султан-Калы, городища средневекового Мерва, на территории западного *рабада*. Памятник практически не сохранился, по археологическим данным, относится к первой трети XII в. Основу композиции составляла возведенная из жженого кирпича кибловая стена длиной 52,3 м, шириной 1,1—1,2 м. В середине фланкированной двумя подквадратными в плане башнями стены располагалась выступающая наружу ниша *михраба*. Обильный декор, особенно богатый в районе *михраба*, включает шлифованные кирпичи, резные фигурные кирпичики более 60 типов, надписи из отдельных скрепленных ганчем терракотовых элементов (найдено выполненное *насхом* слово «Мухаммад»), изразцы голубой глазури, резной штук, роспись по штукатурке (на отдельных обломках штукатурки сохранились фрагменты процарапанных посетительских надписей). К северу и северо-востоку от *михраба* находились неясного назначения кладки из жженого кирпича. После монгольского завоевания М. М. была временно заброшена, и ее территория частично обживалась (в XIII в. ?), а затем (в XIV в. ?) был произведен незначительный ремонт. В дальнейшем (возможно, в XV в.) постройка была почти полностью разобрана ради кирпича.

М. М. упоминается (без подробностей) в «Китаб ал-ансаб» ас-Самʻани (ум. в 1167 г.) и в «Абу Муслим-нама» ат-Тартуси (XII в.).

Из всех средневековых *мусалла* Средней Азии М. М. была наиболее масштабным и богато декорированным сооружением — возможно потому, что Мерв в первой половине XII в. являлся столицей государства Великих Сельджуков.

Лит-ра: *Бартольд*. К истории Мерва, 188, 192; *Кочнев*. Сооружения, 22–30.

Б. К.

Муса-хан Х^ваджа-йи Дахбиди, Муджаддиди б. Мухаммад ʻИса-*хан* Х^ваджа-йи Дахбиди (ок. 1700–1776-77 г.) — основоположник муджаддидийа — ветви накшбандийа в Мавараннахре, потомок (в 7-м колене) Махдум-и Аʻзама (ум. в 1542 г.). Родился в селении Дахбид (в 15 км к северу от Самарканда), учился в самаркандской *мадраса* Тиллакари, по окончании которой вместе с отцом уехал в селение Карнак (недалеко от Хисара) к своему дяде Мухаммад Риза Хисари Карнаки — видному *шайху* братства кубравийа в Хисаре. Через некоторое время по совету дяди М. Х. Д. отправился в *хаджж*. По пути в Кашмире он знакомится с *шайхом* братства накшбандийа-муджаддидийа Мийан ʻАбидом Джаханабади (потомок Ахмада Сирхинди) и становится его *муридом*. После смерти Мийан ʻАбида (1746 г.) М. Х. Д. еще 11 лет прожил в Кашмире и затем, совершив *хаджж*, вернулся в родной Дахбид. Здесь в течение 18 лет он был главным наставником накшбандийа-дахбидийа-муджаддидийа, занимался подготовкой учеников. Обладая значительным религиозным авторитетом, М.Х.Д. старался избегать «мирских дел», хотя время от времени ему приходилось использовать свое влияние для урегулирования конфликтов между своими многочисленными дахбидскими родичами и некоторыми правителями из династии Мангыт (1753–1920).

М. Х. Д. оставил десяток сочинений; известна также его обширная переписка с индийскими и кашгарскими *шайхами* муджаддидийа. Взгляды М. Х. Д. формировались под сильным влиянием идей Ахмада Сирхинди (1564–1624) и его ближайших последователей. По выражению одного из биографов М. Х. Д., в его сочинениях «были разрешены давние противоречия между *тарика* и *шариʻа*, между *ʻулама*ʼ и суфиями, так что *ʻулама*ʼ и *султаны* его времени страстно желали посетить Их Святейшество (М. Х. Д.)». При этом М. Х. Д. всегда отдавал предпочтение матуридитскому *каламу* «из-за отсутствия в нем излишнего философствования». Другой биограф замечает, что правила и обряды муджаддидийа М. Х. Д. сделал правилами накшбандийа-дахбидийа и поэтому строго запрещал своим ученикам публичный *зикр* (*ʻаланийа*), радения с музыкой и песнями (*самаʻ*) и другие обряды, принятые до него в дахбидской школе накшбандийа. Он требовал также от своих учеников избегать вмешательства в дела *султанов*, ибо, по его мнению, это «ослабляет *шариʻат* и *тарикат*» и «позорит сан *дарвишей*». В дахбидской *ханака* М. Х. Д. существовал строжайший регламент правил поведения, формы одежды, которые должны были «соответствовать *сунне* и *шариʻату*». Самому М. Х. Д., по-видимому, вполне удавалось следовать регламентированным им правилам. Однако некоторые его ученики отличались исключительной политической активностью, а ближайшие потомки и последователи М. Х. Д. проводили обряд *зикра* публично (*ʻаланийа*), после чего «сладкоголосые *хафизы*» занимались распеванием (*самаʻ*) стихов суфийских поэтов; некоторые из них наряду с тихим *зикром* (*хафи*) практиковали и громкий (*джахр*). Примечателен основной мотив «ренегатов» — «возродить правила и обряды дахбидийа, введенные Махдум-и Аʻзамом».

Тем не менее часть последователей М. Х. Д. осталась верной заветам своего учителя. В конце XIX — начале XX в. они выступили в качестве «придворных идеологов», поддержав стремления Мангытов возродить государственное правление «согласно *шариʻату*». С именами этих же последователей муджаддидийа связан процесс установления правительственного контроля над вакуфным имуществом и деятельностью крупных суфийских учреждений (*ханака*, *завийа*) Мавараннахра, что привело к их фактическому превращению в часть государственного бюрократического аппарата.

М. Х. Д. похоронен в Дахбиде подле своего знаменитого предка Махдум-и Аʻзама.

Лит-ра: *Хумули*. Манакиб; *он же*. Таʼрих-и Хумули; *Маджзуб Намангани*. Тазкират; *Бадахшани*. Макамат; *Амир Кулал*. Муджаддидийа; *Мухаммад Сиддик*. Тарджама-йи хал; *Веселовский*. Поездка, 87–94; СВР, III, 368–370; СВР, X, 481–484; *Babadžanov*. On the history, 391–393.

Б. Б.

Мухаммад Кази, Мухаммад б. Бурхан ад-дин ал-Мискин ас-Самарканди (ок. 1451–1516) — крупнейший представитель братства накшбандийа в Мавараннахре. Родился в г. Ахсикете, по преданию, происходил из семьи касанских *саййидов*. Когда М. К. был еще в юношеском возрасте, его отец перевез семью в Самарканд и стал там судьей (*кази*) в одном из кварталов (*гузар*). К тому времени М. К. учился в *мадраса* Ахсикета, где стал учеником Мир Саййид Аʻзама — *шайха* суфийского братства ʻишкийа. В Самарканде он продолжил учебу в *мадраса* Улугбека и затем непродолжительное время занимал должность квартального *кази* вместо покойного отца. Вскоре, «остыв к мирским делам», он стал учеником знаменитого накшбандийского *шайха* Х^ваджа Ахрара (ум. в 1490 г.) и находился у него «в услужении» 12 лет. Только однажды М. К., из-за конфликта с сыновьями Х^ваджа Ахрара, на полгода покинул последнего и провел это время у знаменитого богослова и поэта ʻАбд

ар-Рахмана Джами (ум. в 1492 г.). Вернувшись из Герата, М. К. вновь отправляется «в услужение» к Х^ваджа Ахрару в Ташкент, где они «завоевали душу смирения и пленили сердце покорности» ташкентского правителя, сына Йунус-*хана* (ум. в 1487 г.), Султан Махмуд-*хана* (1487—1509). Позже (конец 1502 г.) по просьбе этого правителя М. К. пытается урегулировать его отношения с Шибанидами (1500—1598), но безуспешно: Султан Махмуд-*хан* не смог избежать военного столкновения и был вынужден уступить свои наследственные территории Шибанидам.

В дальнейшем М. К. сблизился с Шибанидом Махмуд Султаном (1500—1504), который перевез *шайха* в свой удел — Бухару. После смерти Махмуд Султана (весна 1504 г.) при дворе его сына и преемника ‘Убайдаллах-*хана* (1504—1540) сложилась сильная оппозиция М. К., который, опасаясь своих противников, отказался от проповедей и даже не держал у себя в доме «книг по суфизму». Тем не менее он прожил в Бухаре еще 6 лет и даже принял участие в спасении знаменитого историка Мирзы Хайдара (1500—1551), которого по приказу Шайбани-*хана* (1500—1510) должны были убить. После смерти последнего М. К. покинул Бухару и поселился в Фергане; здесь на некоторое время установилось правление Са‘ид Султана — выходца из дома Моголов, с которыми у М. К. были давние и прочные связи. Когда в 1514 г. Са‘ид Султан покинул Фергану под давлением Шибанидов, М. К. остался в Ахсикете, откуда его увез с собой Шибанид Суйунч-*х^ваджа* в свой ташкентский удел. Там М. К. вскоре умер в возрасте между 60 и 70 годами. Он похоронен на кладбище при знаменитом *мазаре* Х^ваджа Ахрара (в 6 км к юго-западу от Самарканда).

М. К. оставил несколько сочинений (точное количество пока не установлено). Наиболее известны из них биография его учителя Х^ваджа Ахрара «Силсилат ал-‘арифин» и небольшой трактат «О правилах управления государством» (название условное). И хотя этот трактат составлен под влиянием аналогичного сочинения Насихат-нама, приписываемого ‘Абдаллаху ал-Ансари ал-Харави (ум. в 1088-89 г.), М. К. достаточно ярко отразил в нем политические неурядицы своей эпохи. Менее известно его сочинение Тазкират ал-аулийа’. По структуре и содержанию оно довольно близко к Силсилат, однако содержит ряд любопытных отрывков из неизвестных биографий мавараннахрских *шайхов*, взгляды автора на практику и «секреты Пути накшбандийа» и т. п.

Пытаясь вывести накшбандийа из стагнации, в которую попало братство после смерти Х^ваджа Ахрара, М. К. предпринял попытку реформировать его ритуальную практику. Основную цель этих реформ М. К. видел в том, чтобы превратить накшбандийа в «соль и квинтэссенцию всех суфийских братств», в Путь, «приемлемый и тюрку, и таджику». Так, М. К., вопреки своему учителю, не возбранял практику *сама‘* на суфийских собраниях, которые проводились при большом стечении народа, также принимавшего участие в распевании бесхитростных по содержанию стихов. Эти и другие «новшества» в ритуале накшбандийа вызывали возражения и осуждения со стороны других учеников Х^ваджа Ахрара, хотя часть членов братства все же поддержала его. Реформирование ритуалов братства продолжил ученик М. К. — Махдум-и А‘зам.

Лит-ра: *Мухаммад Кази*. Силсилат; *он же*. Тазкират; *Кашифи*. Рашахат, II, 626—631; *Ахмад Касани*. Насихат; *он же*. Танбих, 141—142; *Мухаммад Хайдар*. Тарих-и Рашиди, 140—143, 194—196, 283—288 и далее.

Б. Б.

Мухаммадийа — крупнейшая в Поволжье конфессиональная новометодная школа (*мадраса*), основанная в 1882 г. в Казани *имамом* Пятой соборной мечети Г. Баруди (Галеевым) и его отцом Мухамеджаном (Мухаммад-Джан) Галеевым, в честь которого она и была названа (другое ее название — Галеевская). Будучи твердым сторонником реформы национального образования, Г. Баруди начал обучать учащихся (ед.ч. *шакирд*) по новому методу — звуковому, для чего сам написал ряд учебников. Наряду с традиционными богословскими предметами он ввел в учебную программу светские науки — гуманитарные и точные. Для чтения лекций Г. Баруди приглашал в свое учебное заведение правоведов, медиков, публицистов. Большое внимание уделялось обеспечению учебных кабинетов оборудованием, условиям быта и отдыха учащихся (благоустроенное общежитие, мастерские), занимавшихся в школе в течение 14 лет.

В *мадраса* М. царила атмосфера относительного свободомыслия, учащиеся могли объединяться в неформальные общества, выпускать рукописные газеты и журналы, ставить спектакли. Не случайно, что именно в *мадраса* М. зародилось движение *шакирдов* со своей подпольной организацией Берлек, поставившей целью радикальную реформу всех конфессиональных учебных заведений волжских татар.

В начале XX в. в *мадраса* М., занимавшей огромное трехэтажное здание, насчитывалось 500 учащихся (*шакирдов*) и 20 учителей (*мугаллимов*). Выпускники М. составили цвет татарской интеллигенции, среди них писатели, ученые, артисты, композиторы, общественные деятели.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 87—92; *Р. Амирханов*. Медресе «Мухаммадия» //Мэдрэсэлэрдэ, 12—32; *Салихов, Хайрутдинов*. Памятники, 111—113, 119.

Р. М., Р. С., Р. Х.

Накшбанд, Баха’ ад-дин Мухаммад б. Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари (1318—1389), широко известный как *Х^ваджа-йи бузург* и *Шах-и накшбанд*, — крупнейший представитель

среднеазиатского суфизма XIV в. От его ремесла (*накшбанд* — чеканщик) происходит название суфийского братства накшбандийа, вместе с тем традиция братства не считает его основателем: он — пятый в цепи руководителей накшбандийа. Духовным основателем (и первым в линии *силсила*) накшбандийа считается *х^ваджа* Йусуф ал-Хамадани (ум. в 1140 г.), который воспитал ал-Гиджувани — основателя школы х^ваджаган.

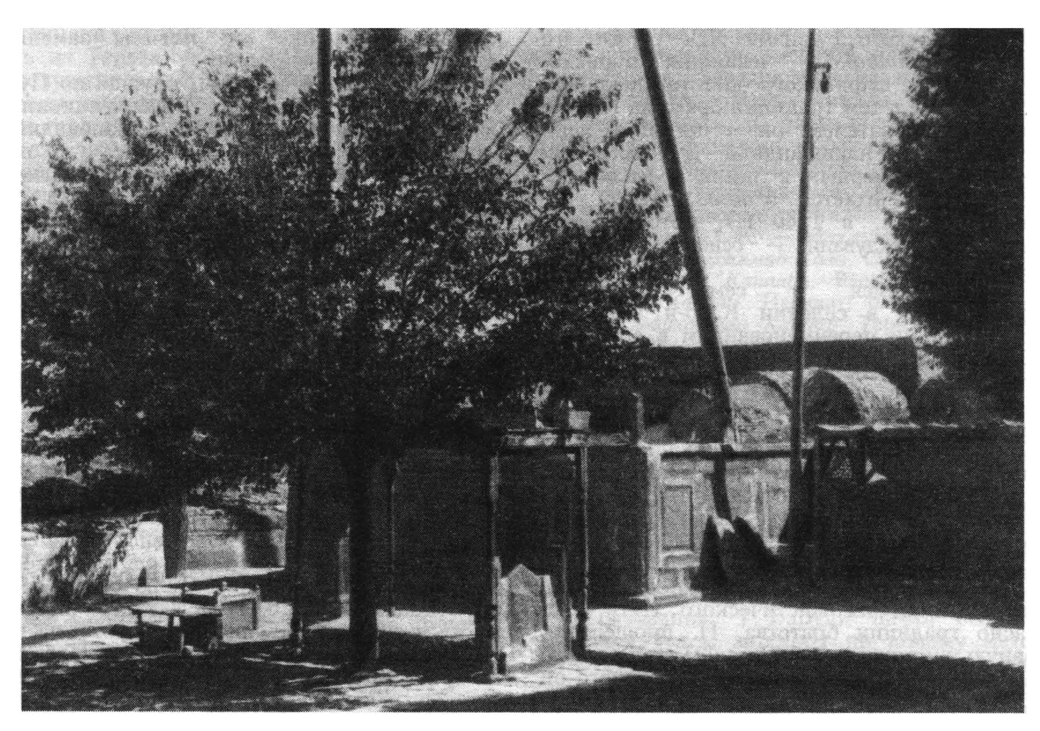
Н. родился в семье таджика-ремесленника в селении Каср-и хиндуван (впоследствии переименованном в его честь в Каср-и 'арифан), умер в родном селении. Его отец был ткачом и чеканщиком (*накшбанд*). Основную роль в судьбе Н. сыграл дед, имевший прочные связи с суфиями, он и пробудил у внука интерес к мистике. Первым наставником Н. был *шайх* Мухаммад Баба-йи Симаси, который незадолго до смерти (ум. в 1340 г.) приказал своему *халифа сайииду* Амиру Кулалу (ум. в 1370 г.) взять Н. к себе в ученики, ввести в общество *дарвишей* х^ваджаган и обучить его правилам их мистического Пути. Согласно традиции братства, Н. прошел духовную инициацию (*руханийа*) с помощью 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, которого он увидел во сне и который направил его к *сайииду* Кулалу, но Н. пришел к последнему как *увайси*, т.е. мистиком, постигшим истину Пути без помощи руководителя. В то же время, согласно устойчивой легенде, получившей отражение в «Макамат-и Амир Сайиид Кулал» Шихаб ад-дина б. бинт-и Амир Хамзы (XV в.) и «Анис ат-талибин ва-'уддат ас-саликин» (или «Макамат-и Баха' ад-дин Накшбанд») Мухаммада б. Мухаммада ал-Хафизи ал-Бухари, известного как *х^ваджа* Мухаммад Парса (составлено около 1400-01 г.), Н. сам пришел к нему, убедившись в тщете всего мирского. Затем семь лет он проводит в услужении у 'Арифа Диггирани, после чего обучается у «тюркских» *шайхов* Кашим-*шайха* (Кусам-*шайха*) и Халил-*ата* (у последнего в течение 12 лет). Почти всю жизнь Н. прожил в Бухаре и окрестных селениях. Дважды совершил *хаджж*.

В источниках Н. представлен проповедником довольства малым и добровольной бедности (он зарабатывал на хлеб своим трудом, довольствовался старой циновкой и разбитым кувшином и считал грехом для суфия иметь слуг или рабов). После смерти Н. постепенно был признан «святым» (*вали*) и ходатаем перед Богом, чудотворцем и покровителем Бухары. Н. был «канонизирован», и его культ получил широкое распространение как в Средней Азии, так и в сопредельных странах, а погребальный комплекс с его могилой (*хазира*) в Каср-и 'арифан (предместье Бухары), возведенный Шибанидом 'Абд ал-'Азиз-*ханом* в 1544 г., стал исключительно популярным местом паломничества, сохраняющим эту популярность и в наши дни: считалось, что трехкратное посещение его могилы заменяет *хаджж* в Мекку и Медину.

Встав во главе общины, идущей по Пути х^ваджаган, Н. заложил организационные основы будущего братства накшбандийа, которые окончательно оформились уже при его преемниках. Он возродил и продолжил традиции и взгляды 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, воспринявшего идеи течения маламатийа, и соединил в своем учении положения двух школ местного мистицизма — Ахмада ал-Йасави (ум. в 1166 г.) и 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани (ум. в 1180 или 1221 г.). Учение Н. распространило и укрепило суннитский ислам среди кочевых и полуоседлых тюркских племен, прочно закрепившихся в его время в Средней Азии.

Н. отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения (*сама'*) с музыкой, пением и танцами, громкий (*джахр*) *зикр*. Он считал бесполезной *силсилат ал-барака* («цепь благодати»), передающую святость руководителю братства от его основателя, т.к. *барака* даруется любому мистику непосредственно Богом, отсюда его отрицание необходимости «ви́дения патрона» во время медитации (*мушахада*). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, никаких контактов с властями и жизнь-синобиум в обители — его основные требования. *Суфий* должен строго следовать *сунне* Пророка, его сподвижников и выполнять все предписания *шари'ата*. Основа пути Н. — страстное влечение к Истине и тихий (*хафи*, *хафийа*) *зикр* («Выбей, вырежь в своем сердце поминание имени Божьего»). Тихий *зикр* может быть также коллективным. К восьми принципам (*калимат-и кудсийа*) ал-Гидждувани он добавил еще три (эти одиннадцать положений стали основными принципами братства накшбандийа): 1. *Вукуф-и замани* — осознание времени. Постоянный контроль за тем, как *суфий* проводит свое время: если праведно, пусть благодарит Бога, а если неправедно, то в соответствии с содеянным пусть просит прощения. 2. *Вукуф-и 'адади* — осознание исчисления. Контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный *зикр* отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой. 3. *Вукуф-и калби* — образ сердца. Представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем Бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме Бога.

Письменных трудов Н. не оставил. Следует отметить, что положения теории и практики братства, разработанные Н., известны нам исключительно из трудов, написанных его учениками-преемниками *х^ваджа* 'Ала' ад-дином 'Аттаром (ум. в 1400 г.) и *х^ваджа* Мухаммадом Парса (1345—1420). Последний с разрешения *х^ваджа* 'Аттара составил сборник высказываний Н. — Рисала-йи кудсийа (не позднее 1393-94 г.), на-



Хазира Бахауддина (Баха' ад-дина) Накшбанда. *Дахма* с тугами. Снимок 1949 г.

Бухара. Шиитская *хазира* Хусайн-хана. Снимок 80-х годов XX в. Ныне перестроена

писал Анис ат-талибин (см. выше), добавив в конце Зайл-и макамат-и хваджа 'Аттар, а в конце жизни составил Рисала — трактат о своих встречах с Н. В 50-х гг. XVI в. некий Салах б. Мубарак ал-Бухари обработал Анис ат-талибин Мухаммада Парса, значительно расширив и дополнив этот труд, но сохранив при этом первоначальное название.

Лит-ра: *Парса*. Рисала-йи кудсийа; *он же*. Анис ат-талибин; *Салах б. Мубарак ал-Бухари*. Анис ат-талибин; *Шихаб ад-дин*. Макамат-и Амир Кулал. Бухара, 1328/1910; *Djami*. Nafahat, 434, 436—437, 439—445; *Кашифи Ва'из*. Рашахат, 20—27, 41—57; *Семенов*. Бухарский шейх; *Бартольд*. Соч., 2/2, 425—426; *Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд, 377—381; *Демидов*. Суфизм, 17, 70—73; *он же*. История, 107; *Мухаммедходжаев*. Идеология, 40—80; *Хисматулин*. Практика, 18—23, 195; *Molé*. Daré Mansour; *Algar*. Bibliographycal notes, 254—256; Naqshbandis, 3—152.

О. А.

Накшбандийа (тур. некшбендийа) — суфийское братство, получившее это название в конце XIV в. по имени Баха' ад-дина Накшбанда (1318—1389), который возродил и дополнил рядом положений теории и практики, заимствованных у школы Ахмада ал-Йасави, мистическое учение, сформулированное 'Абд ал-Халиком ал-Гидждувани (*тарик-и хваджаган*), а также заложил основы организационной структуры Н. Одно из 12 материнских братств, строго суннитское по воззрениям, возводит свою духовную *силсила*, с одной стороны, к Абу Бакру, а с другой — к 'Али б. Аби Талибу. Эта генеалогия Н. носит название *силсилат аз-захаб* («золотая цепь») и означает, что братство соединено с Пророком как духовно (Абу Бакр), так и физически ('Али б. Аби Талиб).

Начиная с XV в. Н. постепенно превратилась в самое распространенное духовное братство (после ал-кадирийа), функционировавшее на огромной территории — от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза. Н. дало несколько мощных ветвей, ставших в своих регионах самостоятельными братствами.

В Средней Азии после смерти Баха' ад-дина его *халифа́* и преемник 'Ала' ад-дин 'Аттар (ум. в 1400 г.) и особенно *хваджа* Мухаммад Парса (1345—1420) сыграли основную роль в консолидации Н., расширении его влияния и укреплении организационной структуры. Городское по своей социальной базе, братство, тесно связанное с торговыми и ремесленными организациями (обители Н. появились почти во всех крупных и средних городах Мавараннахра), начало распространять свое влияние на кочевые тюркские племена. Пика своего политического и экономического влияния Н. достигло в этот период при Хвадже 'Убайдаллахе Ахраре (1404—1490), который, опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, активно и умело вмешивался в междоусобицы Тимуридов и в течение сорока лет был фактическим правителем всего региона. Его девиз — «Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью» — определил всю дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона функционирования) активность Н. В принципе деятельность Хваджи Ахрара (с учетом значительной доли социальной демагогии) можно рассматривать как стремление защитить земледельческое и городское население от грабежей и разбоя племенной военно-кочевой знати. В 1500 г. Шибаниды, захватившие власть в Мавараннахре, конфисковали все громадное достояние семьи Хваджи Ахрара (только в Каршинской и Самаркандской областях ей принадлежало более 375 тыс. *танабов* = свыше 60 тыс. га плодородной земли) и положили конец ее могуществу. Дело Хваджи Ахрара продолжил «величайший владыка» *хваджа* Ахмад Касани (Фергана), ставший в 1515 г. главой братства (ум. в 1543 или 1549 г.), а затем его духовные преемники бухарские феодалы — джуйбарские *шайхи* (середина XVI — конец XVII в.), обладавшие серьезной политической властью при Шибанидах и Аштарханидах (Джанидах). Братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавараннахра, киргизских родов и казахских племенных объединений, а также населения Восточного Туркистана, где в результате ожесточенной борьбы между двумя ветвями потомков Ахмада Касани — белогорскими и черногорскими *хваджами* — вся полнота духовной и политической власти перешла в руки первых (конец XVII — середина XVIII в.).

В основе учения и практики Н. лежат идеи и взгляды Баха' ад-дина Накшбанда, известные нам только в передаче *хваджи* Мухаммада Парса и отчасти 'Ала' ад-дина 'Аттара. В принципе эти взгляды оставались едины для всех ветвей Н. (второстепенные отличия в зависимости от времени и региона функционирования не принимаются во внимание). Исключение составил постулат отношения к властям. Со времен Хваджи Ахрара Н. так и осталось единственным братством, которое считало не только допустимым (как, например, сухравардийа), но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс. Отсюда та степень политической активности, которая всегда отличала Н.

Мировоззрение Н. представляет собой соединение и адаптацию двух среднеазиатских линий мистицизма: «умеренного» городского, отраженного в доктринах 'Абд ал-Халика ал-Гидждувани, и кочевого «тюркского» — Ахмада ал-Йасави, сохранившего элементы шаманистских верований тюркских народов. Путь (*сулук*) Н. состоит из десяти стоянок (*макам*), которые «ищущий» должен преодолеть, строго придерживаясь при

этом одиннадцати принципов поведения члена братства. Основной частью практики Н. является тихий *зикр* (*хафи*), т.е. мысленное (сердцем) поминание имени Бога, в отличие от громкого (*джахр, джали*), произносимого вслух, которому отдается предпочтение в подавляющем большинстве братств. Традиция Н. считает, что тихому *зикру* Пророк обучил Абу Бакра во время их пребывания в пещере. Громкий же *зикр* Пророк открыл ʻАли, поэтому в ряде общин Н. допускается этот *зикр*. Другой составной частью обучения Н. является *сухба* — интимное общение-разговор между наставником и учеником, совершаемое на самом высоком духовном уровне. Наконец, тесная связь между учителем и учеником раскрывается в практике *таваджжух* — концентрации помыслов каждого из двух партнеров на мысленном образе друг друга, что вначале создает духовный контакт, а затем духовное единство учителя и ученика. Метод психофизических тренировок Н. был сосредоточен не столько на процессе умерщвления плоти и «объездке» плотской души, сколько на духовном очищении и полировке-воспитании сердца.

В Н. не существовало единого, общего для всех центра братства. Мавзолей Баха' ад-дина — покровителя Н. — был местом поклонения для всех членов братства. Система подчинения в общине и обители ничем не отличалась от других братств. Поскольку Н. отрицает аскетизм, то все «братья» являются суфиями-мирянами, которые совершенно необязательно должны жить в обители.

Инициация происходит после прохождения трехмесячного периода искуса-проверки, во время которого *мурид* постоянно работает на кухне, исполняя самую грязную работу. В день посвящения он, совершив ритуальный обряд омовения, дает клятву верности *шайху*, покровителю братства и Пророку, после чего получает разъяснение тихого *зикра* братства, формулу своего личного тихого *зикра*, набор молитв в определенном порядке их чтения и устраивает угощение для всех присутствующих. Н. рекомендует принимать женщин в братство, но запрещает сообщать им *зикр*, если на них нет покрывала.

Тихий *зикр* строится на чередовании задержек дыхания, вдохов и выдохов в определенном ритме, при строгом соблюдении обязательной позы (*джалса*) — сидя скрестив ноги (*мурабба*ʻ). Коллективный *зикр* отправляется раз в неделю под руководством *шайха* поздно вечером после пятой обязательной молитвы. Каждый день член Н. обязан читать свою молитву — *хатм-и хвадж̌аган*.

Некоторые ветви Н. имеют эмблему — нарисованный контур сердца с вписанным в него словом «Аллах». Член Н. носит невысокий войлочный колпак (*кулах*), сшитый обычно из четырех клиньев (в Турции иногда из 18) с вышитыми *айатами* Корана. Цвет его обычно белый, цвет одежды не регламентируется.

Лит-ра: *Парса*. Рисала-йи кудсийа; *он же*. Анис ат-талибин, 168а—227а; *он же*. Макамат-и хваджа Накшбанд; *Djami*. Nafahat, 428—474; *Кашифи Ваиз*. Рашахат, 20—27, 41—68, 79—90, 206—364; *Салах б. Мубарак ал-Бухари*. Анис ат-талибин; *Джалалабади*. Тарик, 194—213; *Дара Шекух*. Сафинат, 716—856; *Семенов*. Бухарский шейх; *Гордлевский*. Бахауддин Накшбанд, 376—382; *П. П. Иванов*. Хозяйство Джуйбарских шейхов: К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI—XVII вв. М.-Л., 1954, 10—17, 48—83; *Петрушевский*. Ислам, 344—345; *Демидов*. Суфизм, 71—74; *Болдырев*. К вопросу о Хваджа-Ахраре, 7—73; *Хисматулин*. Практика; *Мухаммедходжаев*. Идеология; *H. Algar*. The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance//StI. 1976, 44, 123—152; *он же*. Bibliographical notes; *Molé*. Daré Mansour; *Rizvi*. Muslim revivalist, 176—201; *Schimmel*. Dimensions, 364—368; *Brown*. Darwishes, 139—158, Index; *Trimingham*. Orders, Index; *de Yong*. Sufi Orders, 167—170; *Popovič*. Orders; Naqshbandis, 3—152; *Paul*. Naqšbandiyya; *Meier*. Zwei Abhandlungen; *он же*. Meister.

О. А.

Намаз (перс., синоним араб. *ас-салат*) — нормативная молитва, одно из пяти обязательных предписаний ислама. Это обозначение нормативной молитвы получило распространение среди мусульман Средней Азии, Поволжья, Азербайджана. Основу среднеазиатского Н. составляет общемусульманский цикл молитвенных поз и движений, сопровождаемых произнесением на арабском языке молитвенных формул в строго определенном порядке. Соблюдается также цикл пятикратной обязательной ежедневной молитвы, однако сами молитвы называются не по-арабски, а по-персидско-таджикски. Эти же названия молитв переняли некоторые тюркские народы Центральной Азии (узбеки, туркмены, киргизы, казахи, уйгуры), проживающие в пределах иранского этнолингвистического региона.

Первая молитва на рассвете (Н. *бомдод*) состоит из двух *ракʻатов*, вторая в полдень (Н. *пешин*) — из четырех, третья предвечерняя (Н. *дигар*) — также из четырех, четвертая на закате (Н. *шом*) — из трех, пятая с наступлением ночи (Н. *хуфтан*) — из четырех. Формулу намерения (*нийа*) произносят также не на арабском, а на персидско-таджикском языке, в том числе названные выше тюркские народы. В отличие от арабских стран, в Средней Азии молиться без головного убора категорически запрещено: считается, что на непокрытой голове сидит *шайтан*. Существует также запрет на посещение мечети женщинами — они должны молиться дома. Некоторые молитвенные позы и движения женщин отличаются от поз и движений мужчин: женщины не кланяются так низко, как мужчины, не поднимают руки вверх, а кладут их на грудь. Н. совершается коллективно и индивидуально в любом ритуально чистом месте, кроме полуденной молитвы в пятницу — Н. *джума*, которую

положено совершать в мусульманском храме. В Средней Азии на раннем этапе распространения ислама (VIII–IX вв.) существовали примитивные места моления (араб. *мусалла*, перс. *намазгах*), функции которых постепенно перешли к специальным молитвенным домам — мечетям (араб. *масджид*).

Лит-ра: *Ирвинг*. Жизнь, 276–278; *Петрушевский*. Ислам, 63–64.

Д. А.

Намазгах Бухары находится близ южной окраины города, к югу от ворот Намазгах, в стене позднесредневековой Бухары. Древнейшая часть сооружения возведена в 1119-20 г. (513 г. х.), когда по распоряжению караханидского правителя Мавараннахра Арслан-*хана* Мухаммада б. Сулаймана были устроены *михраб*, *минбар* и возвышения для *мукаббиров*. От первоначальной постройки сохранилась выведенная из жженого кирпича кибловая стена (длиной около 26 м, шириной около 2 м) с михрабной нишей в середине. Фасадная поверхность стены облицована шлифованным кирпичом, резными фигурными кирпичиками, резной терракотой. Наиболее богато оформлена михрабная часть, где использован также резной штук. Ниша *михраба* обрамлена широкой полосой куфической надписи с многократно повторенным выражением «Власть принадлежит Аллаху». Над нишей находятся геометризованные куфические надписи с именами пророка Мухаммада, Абу Бакра, ‘Умара, ‘Усмана и ‘Али. В конце XIV в., при Тимуре, для Н.Б. была устроена *максура* (не сохранилась). Вероятно, к тому же времени относится майоликовая надпись в тимпане *михраба*. При Шибаниде ‘Абдаллах-*хане* II (1583–1598) к домонгольской стене был пристроен трехпролетный портик (примерно 25 х 12 м) в виде сквозной арочной галереи, открытой во двор, и главным и боковыми фасадами. Значимость главного купольного зала с *михрабом* в глубине подчеркивается его размерами и выдвинутым порталом. Массивный *минбар* устроен не внутри, а снаружи, примыкая к фасадной стороне северного устоя. Здание построено из жженого кирпича, только на портале имеются выполненные из глазурованных кирпичиков облицовки в виде надписей (коранических) и геометрических орнаментов.

Сведения о памятнике содержатся в «Тарих-и Бухара» Наршахи (с добавлениями Кубави и Мухаммада б. Зуфара; XII в.) и «Китаб-и Мулла-зада» Ахмада б. Мухаммада (XV в.).

Здание отреставрировано.

Лит-ра: *Нильсен*. Намазго, 71–81; *Кочнев*. Сооружения, 31–33, 35, 40–41.

Б. К.

Намазгах Карши находится в западной части города (административного центра Кашкадарьинской области Узбекистана), в 650 м к юго-западу от «кургана» (укрепленного ядра позднесредневекового Карши). Здание размерами 38,25 х х 14–14,6 м состоит из квадратного в плане (8 х 8 м) главного купольного зала и боковых крыльев, в каждом из которых — по 4 малых купольных помещения, расположенных в 2 ряда. Главный зал перекрыт очень высоким двойным куполом (от XVI в. сохранился только внутренний, высотой 14 м), включает *михраб* с трапецеидальным в плане выступом наружу и солидный *минбар*, во двор открывается мощным порталом. Здание возведено из жженого кирпича, в фундаментах применен также рваный камень. Декорирована только средняя часть сооружения: внешний купол с барабаном, портал, большая ниша в зале против входа, с *михрабом* в глубине. В декоре использованы шлифованные кирпичи, глазурованные изразцы, майолика. Внешний купол был сплошь покрыт голубыми изразцами, за что мечеть получила название Кок-Гумбаз («Голубой купол»). В нижней части барабана проходит эпиграфический пояс с повторяющимися арабскими речениями «Вечность принадлежит Аллаху» и «Слава Аллаху»; выше проходил другой пояс с надписью (коранической), почти полностью утраченной. На портале помещены отдельные слова («Аллах», «Мухаммад», «счастье» [?]), а в тимпане входной арки уцелела часть персоязычной надписи, гласящей, что здание возведено «по высочайшему приказу» ‘Абдаллах-*хана* Мир-Бики Бахадуром (имеется в виду не архитектор, а тот, кто распоряжался строительством). В несохранившейся части этой надписи содержалась, по сведениям старожилов, дата постройки — 1590-91 г. (999 г. х.).

Во дворе мечети, в 15 м от главного входа, расположен восьмигранный павильон, построенный из жженого кирпича без фундамента. Вероятно, он предназначался для *мукаббира* и был возведен на рубеже XVIII–XIX вв.

В XVI–XIX вв. мечеть была праздничной, в советское время использовалась как пятничная. Ныне отреставрирована и активно используется по пятницам и в праздники.

Лит-ра: *Кочнев*. Сооружения, 43–52; *он же*. Кок-Гумбаз.

Б. К.

ан-Нисба (араб., перс. *нисбат*) — «связь», «отношение» индивида с родом (племенем), географическим пунктом, профессией, занятием, по которым большинство мусульманских деятелей имело и имеет «вторичное» имя-*нисбу*, образуемое по одной из его социальных связей. Кроме того, ан-Н. — один из основополагающих психотехнических терминов исламского мистицизма, означающий духовную связь (*ан-нисба ар-рухийа*), с одной стороны, между здравствующим *шайхом*, принадлежащим к конкретной цепи духовной преемственности (*силсила*), и поколениями *шайхов*, почивших по данной линии, с другой — между этим же *шайхом* и его

учениками. В суфийской литературе, например у Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058—1111), для обозначения понятия «духовная связь» используется однокоренной термин *мунасабат*. Кроме «связующей» функции ан-Н. обладает функцией передавать духовный багаж или духовное наследие предыдущих поколений мистиков. Поэтому, например, в братстве накшбандийа ан-Н. именуется также персидским словом *бар* («груз», «тяжесть»), отражая качественную характеристику ан-Н.

По этой причине во время инициации и на начальной стадии обучения в случае включения «пути божественного привлечения» (*ал-джазба*) в «путь обучения» (*ас-сулук*) связь «*шайх* — ученик» устанавливается только по инициативе первого во время духовно-вербального общения (*ас-сухба*, перс. *сухбат*), сопровождаясь духовным захватом (*ат-тасарруф*) второго и демонстрацией ему откровений скрытого мира, но только тех, которые тот в состоянии вынести. При этом *шайх*, как в высшей степени духовная личность, выступает в роли посредника (*васита*), связующего ученика с духовным миром.

В дальнейшем все духовно-религиозные упражнения, приравниваемые к *ас-сухба* и предлагаемые *шайхом* ученику на пути обучения (*зикр*, *хатм*, *рабита* и др.), основной своей целью ставят самостоятельное установление ан-Н. учеником по отношению к *шайху* как воплощению божественного. Для успешной реализации ан-Н. ученику необходимо во время этих упражнений насколько можно полно вживаться в *шайха* и копировать его на трех уровнях: ментальном (постоянное мысленное удержание образа *шайха*), вербальном (повтор формул *зикра* или текстов *хатма* в манере и с пониманием, преподанным *шайхом*) и физическом (повтор вслед за *шайхом* определенной ритуальной позы — *джалса*). Как следствие первоначальная триада «божественное — *шайх* — ученик» заменяется на бином «*шайх* — ученик», когда *шайх* берет на себя функции божественного и становится (для конкретного ученика) как бы реальным воплощением Бога на земле. Последнее обстоятельство играет основную роль в понимании механизма функционирования суфийских братств.

При достаточно полном вживании ученик реализуется в учителе как учитель, оставаясь при этом ему подконтрольным.

Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 398, 408; *ас-Сухраварди*. 'Авариф, 203—206; *Кашифи*. Рашахат, 116, 165; *Хисматулин*. Практика, 44—47; *Meier*. Zwei Abhandlungen, 63.

А. Х.

Оренбургское магометанское духовное собрание (Уфимское духовное магометанское закона собрание, с 1796 г. — Оренбургское, с 1846 г. — ОМДС) — государственно-религиозное учреждение, созданное по указу Екатерины II от 22 сентября 1788 г. Открытие состоялось 4 декабря 1789 г. в Уфе. В 1796—1802 гг. находилось в Оренбурге. ОМДС было учреждено с целью контроля над мусульманским духовенством и дальнейшего использования официальных исламских институтов в проведении государственной политики среди мусульманского населения как внутри России, так и за ее пределами, прежде всего в Средней Азии и Казахстане. Это был коллегиальный орган, деятельностью которого руководили председатель (*муфтий*) и три заседателя (*кадии*). Указами Правительствующего Сената (1801, 1802 и 1832 гг.) было установлено, что дела в учреждении решаются простым большинством голосов, а личные решения *муфтиев* не имеют силы судебных приговоров и не должны приниматься к исполнению.

На протяжении XIX столетия правительство решало вопрос об избрании или назначении *муфтия*. В 1817 г. Александр I подписал указ об образовании Министерства духовных дел, в котором было определено, что *муфтий* должен избираться мусульманским обществом. Данное положение вошло и в утвержденный Николаем I в 1836 г. Устав Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Однако эти законодательные акты не исполнялись, и *муфтии* назначались на должность императором по представлению министра внутренних дел. Только в сентябре 1889 г. Государственный совет внес соответствующие изменения в законодательство, и обычная практика обрела силу закона.

Заседатели ОМДС избирались мусульманским духовенством Казанской губернии; после 1889 г. — назначались Министерством внутренних дел по представлению *муфтия*.

Важнейшим направлением деятельности ОМДС являлся разбор дел, связанных с семейно-брачным и имущественным правом мусульман. Религиозное учреждение было высшей инстанцией духовного суда с распорядительными (назначение духовного лица для разбирательства) и контролирующими (отмена решения духовного лица и вынесение окончательного постановления) функциями. В правоприменительной практике оно руководствовалось своеобразным синтезом норм *шари'ата* и общероссийского законодательства. Нормотворчество *муфтиев* и заседателей протекало под тщательным наблюдением вышестоящих органов — местной администрации и Министерства внутренних дел. Под давлением властей ОМДС принимало постановления, запрещавшие религиозным служителям применение тех положений *шари'ата*, которые явно противоречили законам Российского государства. Эти запреты в основном касались системы наказаний за нарушение норм морали, предусмотренных мусульманским правом. Но несмотря на подобные постановления, часть мусульманского духовенства продолжала руководствоваться только предписаниями *шари'ата* и тем самым конфликтовала с религиозным учреждением, обвиняя его в слепом повиновении правительственному курсу. В компетенции ОМДС находились вопросы строительства и ремонта мечетей,

а также прием экзаменов у претендентов на религиозные и учительские должности. Хотя по закону учреждение не обладало значительными полномочиями в области религиозного образования, однако и здесь оно имело определенные рычаги воздействия. В своих циркулярах ОМДС неоднократно выступало за преодоление схоластики и схематизма при обучении мусульман, приветствовало введение в программы повышенных учебных заведений (*мадраса*) и начальных коранических школ (ед. ч. *мектеб*, араб. *мактаб*) светских предметов и русского языка. В ведении ОМДС в 1912 г. находилось 4,5 млн. прихожан обоего пола, проживавших в 32 губерниях, 5771 приход и 12 341 духовное лицо.

Подведомственное учреждению духовенство пользовалось большой самостоятельностью. ОМДС не относилось к четко структурированным организациям, существовал большой разрыв между аппаратом учреждения и основной массой приходского духовенства. Правительство не желало реформировать ОМДС, в частности, не давало разрешения на создание среднего управленческого звена — губернских *мухтасибатов*.

Финансовая деятельность ОМДС началась с введением в 1828 г. сбора за запись в метрических книгах. В 1834 г. правительство учредило брачный налог с мусульман для сбора средств на строительство здания учреждения. Здание вступило в строй в 1865 г., но брачный налог сохранился. Денежные поступления расходовались на содержание чиновников, ремонт здания, пополнение средств канцелярии и помощь отдельным духовным лицам.

ОМДС предпринимало попытки повысить свой статус и выйти из-под опеки Оренбургского, а потом и Уфимского губернского правлений. Однако правительство отвергало все инициативы религиозного учреждения в данном направлении. Более того, в начале XX в. надзор за действиями ОМДС усилился, хотя правительство и не пошло на радикальные меры — закрытие учреждения, что неоднократно предлагалось высокопоставленными чиновниками и Русской православной церковью. Поддержка различных акций правительственных структур, нередко задевавших религиозные права мусульман, не способствовала авторитету ОМДС среди значительной части духовенства и татарской и башкирской интеллигенции.

Муфтии: Мухамеджан Хусайнов (1788—1824), Габдессалям Габдрахимов (1825—1840), Габдулвахид Сулейманов (1840—1862), Салимгарей Тевкелев (1865—1885), Мухамедьяр Султанов (1886—1915), Мухаметсафа Баязитов (1915—1917). В 1840 и 1862 гг. работой Духовного собрания руководил заседатель Тажетдин Максютов, в 1863—1865 гг. — Аухадий Искандеров, в 1885—1886 гг. — Мухамедий Салихов.

Лит-ра: *Уметбаев*. В память столетия; *Д. Д. Азаматов, М. Г. Валеева, Р. А. Утябай-Карими*. Центральное духовное управление мусульман России и европейских стран СНГ // БКЭ, 630—631; *Д. Д. Азаматов*. Оренбургское магометанское духовное собрание в общественной и духовной жизни мусульманского населения Южного Урала в конце XVIII — XIX в. Автореф. канд. дис. Уфа, 1994.

Д. Аз.

Расулев, Зайнулла (Зайнуллах б. Хабибуллах б. Расул, 1833—1917, г. Троицк) — знаменитый башкирский религиозный деятель, *ишан*, *шайх* братства накшбандийа. Родился в деревне Шарип Троицкого уезда Оренбургской губернии в семье *муллы*. Учился в *мадраса* своей деревни, затем — Троицка. По завершении учебы (1859 г.) — преподаватель (*мударрис*) *мадраса* и *имам-хатиб* мечети в деревне Ак-Хужа (близ Верхнеуральска, Оренбургская губерния).

Еще в годы учебы Р. З. стал интересоваться суфизмом, в 1859 г. *шайх* 'Абд ал-Хаким посвятил его в учение одной из школ братства накшбандийа. Мистический путь познания божественной истины Р. З. постигал в Стамбуле (1869—1870), куда он прибыл из Мекки и где он получил «разрешение» (*иджазнама*) от одного из *шайхов* братства накшбандийа быть духовным наставником (*муршидом*).

Вернувшись в родную деревню, Р. З. ввел ряд новшеств в суфийскую практику местных мусульман: громкий *зикр*, празднование рождения Пророка (*маулид*), ношение четок и т.д. Официальные представители традиционного ислама обвинили его в «ереси» и враждебной деятельности против властей. По их доносу он был арестован и в январе 1873 г. сослан в Вологодскую губернию (через три года переведен в г. Кострому). По возвращении из ссылки (1881 г.) Р. З. совершил второй *хаджж*, а в 1884 г. поселился в г. Троицке как *имам-хатиб* Пятой соборной мечети. Там же он основал ставшую знаменитой новометодную школу (*мадраса*) Расулийа, которая сыграла большую роль в распространении ислама среди кочевых казахов.

Р. З. пользовался огромным уважением и у джадидистов, и у кадимистов. Он публично выступал в печати за реформу исламских институтов, за введение нового метода обучения в школах. Глубокие познания в *шари'ате*, поразительные способности врачевания гипнозом, приемами тибетской медицины, дар провидения снискали ему огромный авторитет. Как *муршид* братства накшбандийа, согласно источникам, он имел множество учеников (*муридов*) — татар, башкир, казахов, туркистанцев и даже индийцев. Среди известных его сторонников — джадидисты Галимджан Баруди, Ризаэтдин Фахретдинов и др.

Р. З. дружил с известным поэтом М. Акмуллой, оказывал ему моральную и материальную поддержку.

Печатные труды Р. З. сыграли положительную роль в религиозном и нацио-

нальном пробуждении тюркских народов России.

Лит-ра: Зайнулла хазретнын таржемаи хале. Тозучесе Ризаэтдин бин Фахретдин. Оренбург, 1917; *В. Б[артольд]*. Шейх Зайнулла Расулев //Мусульманский мир. Пг., 1917. Вып. I, 73—74; *Валидов*. Очерк, [204—205]; Башкорт адабияте тарихе. Уфа, 1990, 2, 136, 182; *А. Расих*. Ишан оныгы//Казан утлары. 1990, 1, 8—68; 2, 15—83; *Фархшатов*. Народное образование, 83—85.

М. Ф.

Расулийа — известная новометодная школа (*мадраса*) при Пятой соборной мечети г.Троицка. Основана в 1884 г. на средства казахского *бая* Алтынсарина знаменитым башкирским *шайхом*, *имамом-хатибом* и *мударрисом* Зайнуллой Расулевым.

В первые годы существования Р. была чисто конфессиональным учебным заведением, которое давало религиозное воспитание и готовило духовных руководителей мусульманских общин. В программе обучения преобладали богословские дисциплины. Но *мударрис* Зайнулла был противником схоластики, господствовавшей тогда в религиозных школах ислама, поэтому в его *мадраса* лучшие учащиеся (*шакирды*) не столько зубрили традиционную логику и *калам*, сколько постигали суть учения пророка Мухаммада по первоисточникам — Корану и *хадисам*, а также по новаторским трудам Г. Курсави и Ш. Марджани.

С 1893 г. *мударрис* Зайнулла начал реформировать свою школу — ввел звуковой метод обучения, классно-урочную систему, изучение светских дисциплин. К началу XX в. Р. превратилась в популярное полусветское учебное заведение, а также в центр религиозной жизни зауральских башкир и казахов Уральской и Тургайской областей. Она имела 11-летний учебный курс. Целью *мадраса* провозглашалась подготовка молодых людей в *муллы* и учителей (*мугаллимов*, араб. ед. ч. *му'аллим*) для начальных мусульманских школ (*мектеб*, араб. *мактаб*). Программа преподавания включала вероучение, татарский, арабский и русский языки, чистописание, чтение, заучивание и толкование Корана и *хадисов*, математику, российскую, татарскую и всеобщую историю, историю ислама и священную историю, теологию, мусульманское право, логику, этику, гигиену, географию, естествознание, физику, химию, зоологию и педагогику.

В 1913 г. в Р. было 13 преподавателей и 240 учащихся (*шакирдов*), из которых половина проживала при *мадраса*.

Школа содержалась на пожертвования. На средства меценатов (в том числе самого *ишана* Зайнуллы, который лично внес 19 тыс. руб.) были куплены и два главных здания Р. В начале XX в. обучение стало платным (8 руб. в год). При *мадраса* имелась богатая библиотека, которой Зайнулла Расулев завещал бесценную коллекцию своих книг и 3,5 тыс. руб. в *вакф*.

Р. была закрыта в первые годы Советской власти.

Лит-ра: *Фархшатов*. Народное образование, 84, 87, 89; см. также лит-ру к ст. Расулев, Зайнулла.

М. Ф.

Санкт-Петербург. В «городе святого Петра» первые мусульмане появились еще в начальный период его строительства, это были работные люди из поволжских татар, отправленных исполнять трудовую повинность по царскому указу 1708 г. Часть из них предпочла не возвращаться обратно, а обосноваться здесь, найдя работу по найму, и построить дом. Место, где они жили (на Петроградской стороне), получило название «Татарское»; позднее там возникла Татарская улица, а в начале XX в. был приобретен участок земли под строительство мечети.

Вслед за первопоселенцами в С.-П. потянулись из мусульманских регионов России торговцы и ремесленники разных специальностей, наемные работники без квалификации. Главным образом это были жители *аулов* и малых городов Поволжья; в богатеющей столице они искали, естественно, заработка и выгоды. Для второй половины XIX и начала XX в. известно, что татары наиболее преуспели в торговле мехами, кожей, мануфактурой, коврами, некоторыми видами готового платья и продуктов питания (хлебом, красной рыбой, мясом). И в ремесле они чаще всего имели дело с названными материалами и товарами. Немало татар занимались мелкорозничной торговлей и так называемыми малопрестижными видами труда, работали в сфере обслуживания высшей знати.

Землячество татар-мусульман, спаянное принадлежностью к единой этноязыковой и религиозной общности, было разделено на группировки по месту их выхода. Преимущественно это были выходцы из Казанской, Нижегородской, Пензенской и Рязанской губерний. Они селились в Адмиралтейской и Московской частях города, с появлением фабрично-заводских рабочих — в Спасской и Александро-Невской частях, на Обводном канале, за Нарвской заставой, а также в пригородных Лигове, Петергофе, Гатчине, Кронштадте, Любани, Луге. Только в конце XIX — начале XX в. здесь стали появляться представители других мусульманских народов, чьи земли к тому времени были присоединены к Российской империи.

Спецификой ислама в С.-П. явилось присутствие значительного контингента мусульман-военнослужащих. Здесь действовал «военный магометанский приход» наряду с тремя гражданскими. При нем состояли те, кто служил в армии и флоте, входил в состав царского конвоя и гвардии. В Отдельном гвардейском корпусе существовало «Общество лейб-гвардии офицеров, исповедующих мусульманство». В кадетских и офицерских школах среди преподавателей

были *мугаллимы* и *мударрисы*, которые учили основам ислама, в гвардии и флоте — *муллы* и *муэдзины* (араб. *му'аззин*), которых возглавлял *Ахун* гвардии. *Ахуны* сыграли заметную роль в истории петербургского ислама, находясь в постоянном контакте с горожанами-мусульманами и с правительственными кругами. В частности, благодаря инициативе *ахуна* гвардейского корпуса Джангира Кантемирова возникло Татарское кладбище возле Волковой деревни, на купленном у ее крестьян участке земли. *Ахун* Атаулла Баязитов настойчиво добивался разрешения на строительство мечети и организовал сбор средств.

Особая роль С.-П. в отношении ислама определялась также его статусом столицы огромного государства, которое включало обширные области с мусульманским населением и неуклонно расширяло свои пределы за счет южных мусульманских соседей. Здесь принимали послов из стран Востока, включая мусульманские, и стран Европы, владевших колониями в мусульманском мире; здесь готовили дипломатов, переводчиков и прочих колониальных чиновников, принимались негативные решения против ислама и мусульман или же благоприятные для них; наконец, в этом городе было положено начало востоковедным исследованиям, которые включали в себя как важнейший компонент изучение исламской цивилизации. Азиатский музей Академии наук, Публичная и Университетская библиотеки собирали рукописи и документы, а также печатные книги из стран Востока и о странах Востока; в музеях города и частных коллекциях накапливались предметы искусства и материальной культуры мусульманских народов.

Присутствие в одном городе исламской общины и исламоведческих исследований способствовало взаимно полезным контактам. Из мусульманской среды приходили переводчики, преподаватели живого языка, работники библиотек и типографий. Востоковеды помогали русскому обществу лучше понимать ислам, оказали определенную поддержку становлению издательского дела мусульман в городе. Все, что печатали российские мусульмане, с 1874 г. контролировал Петербургский цензурный комитет, в котором работали востоковеды.

В XIX и XX вв. С.-П. был центром самой разнообразной деловой и социально-политической активности мусульман. Сюда приезжал Джамал ад-дин ал-Афгани. Многие мусульманские деятели из отдаленных частей России (Исмаил-*бей* Гаспринский, Гаяз Исхаки и др.) побывали в этом городе. Здесь работал около четверти века Муса Джарулла Бигиев, автор «Азбуки исламизма» и ряда других книг и брошюр.

В С.-П. действовали в 1912 г. три мусульманские школы и несколько благотворительных обществ, к которым в 1916 г. добавилось еще Ислам ва ма'ариф. В нем же протекала деятельность мусульманской фракции Государственной думы.

Когда Петроград перестал быть столицей, упало и его значение как мусульманского центра. Ислам полностью был устранен из армии и флота, сильно потеснен в гражданском обществе. Потери мусульманского населения города в период гражданской войны были по численности вскоре восстановлены за счет нового притока из села. А общественные объединения мусульман города, религиозно-благотворительные, культурно-просветительские, образовательные, как сохранявшиеся от царского времени, так и возникшие в советскую эпоху, стали свертываться и хиреть. Репрессии 30-х гг. добили их окончательно.

Война и блокада Ленинграда унесли много мусульманских жизней, и снова восстановилась не только абсолютная, но и относительная численность татар, по-прежнему преобладавших среди мусульман в городе: по переписи 1959 г. их было 27 тыс. (0,8 % от всего населения), в 1989 г. — около 44 тыс. (0,9 %). Число мусульман в Ленинграде возрастало в это время и за счет представителей других этносов из мусульманских регионов. Следует также учесть, что начиная с 60-х гг. в городе жили зарубежные мусульмане, прежде всего студенты многочисленных советских вузов. Однако мусульмане С.-П., открытые всем современным влияниям и разбросанные по разрастающемуся мегаполису, все меньше имели возможности поддерживать религиозные объединения, встречаться на основе общности религии, языка, культуры и обсуждать свои специфические проблемы.

Ислам в этом городе был и остается суннитским, ханафитского толка (*мазхаба*). До начала XX в. в С.-П. не было специально построенной мечети. Под общественную молитву использовалась часть какого-нибудь обычного здания. Разрешение на сооружение Соборной мечети было получено в 1907 г. после долгих настойчивых ходатайств, при участии *эмира* Бухарского Абдулахад-*хана*. Проект мечети был исполнен в стиле мавзолея Гур-Эмир в Самарканде (создан архитектором А. фон Гогеном и инженером С. Кричинским); в 1910 г. состоялась ее торжественная закладка, но строительство затянулось; официально она была открыта в 1913 г., работы по внутренней отделке продолжались еще несколько лет. Удачное расположение в центре города и богатое убранство — облицованные серым гранитом стены, покрытые мозаичной керамикой небесно-голубого цвета купола — сделали мечеть достопримечательностью С.-П.

В 1910 г. в С.-П. функционировали четыре «магометанских прихода» — Тверской, Московский, Челябинский и Кронштадтский. Во главе каждого из них стоял *ахун*.

Религиозные школы (*мактаб*) помещались в обычных домах, при молельнях (мечетях) приходов; местоположение их менялось неоднократно. В них преподавали *ахуны*, *имамы* и *муэдзины* мечетей.

В 50-е гг. мечеть города была открыта ради приема иностранных делегаций, но и исламская община при ней начала постепенно оживать, в особенности за последнее десятилетие, наряду с созданием новых национально-культурных объединений диаспоры мусульманских народов (татаро-башкирской, крымско-татарской и др.). Наконец почти завершен затянувшийся ремонт мечети, а ее *мулла* стал *муфтием*. Есть в городе и второй *мулла*, который ведет религиозное обучение детей и мечтает о постройке второй мечети.

Возрожденная газета Нур издается преимущественно на русском языке, уделяет некоторое внимание и исламским проблемам города.

Лит-ра: *Д. А. Аминов*. Татары в С.-Петербурге. Исторический очерк. СПб., 1994; *Anas B. Khalidov*. The History of Islam in St.-Petersburg// Religion, State and Society. Vol. 22, № 2, 1994, 245–249.

Ан. Х.

Сенная мечеть в Казани — памятник мусульманской культовой архитектуры татар, положивший начало распространению нового типа мечетей с *минаретом* в торце здания. Двухэтажное кирпичное здание построено в 1849 г. (архитектор А. И. Песке) на средства братьев Юнусовых по завещанию их отца — купца первой гильдии Г. М. Юнусова. Отсюда другое название С. М. — Юнусовская. Она известна также под названием Сеннобазарская (расположена на Сенном базаре) и Седьмая соборная. Реконструирована в 1990-95 гг.

С. М., в основе архитектурно-планировочного решения которой лежал типовой проект мечети 1844 г., отличалась от традиционных татарских мечетей с *минаретом* на крыше и послужила прототипом для многих последующих мусульманских культовых построек Казани и Казанской губернии. Относится к типу зальных, купольных мечетей с примыкающим с северной стороны *минаретом*. Двусветное на высоком подклете здание в форме вытянутого восьмигранника в плане имеет в объеме каскадно-ярусное построение. Овальное внутреннее пространство, разделенное арками на вестибюльную и молельные зоны, вписано в симметричный на продольных фасадах объем с выступающей по высоте центральной частью, перекрытой килевидным, слегка приплюснутым по форме куполом с луковичной главкой, увенчанной полумесяцем на двух шарах. Этот купол на невысоком цилиндрическом основании раскрывается полусферой в интерьер центрального зала. Прямоугольные окна первого света зала на фасадах обрамлены наличниками с упрощенными килевидными сандриками. По оси купольного объема расположено круглое окно второго света с розеткой витража из цветных стекол. Михрабный выступ на южном фасаде отсутствует. К северному торцу основного объема примыкает более низкий служебный пристрой, покрытый трехскатной крышей. Низкий объем коридора, связывающего основной объем мечети с *минаретом*, дополняет каскадную композицию мечети, объемной доминантой которой служит купол, а вертикальной доминантой — *минарет*. Романтический образ мечети сложился не только благодаря каскадно-ярусному построению основного объема мечети с купольным завершением, но в большей степени из-за формы *минарета*, живо напоминающей булгарские *минареты*. Впервые после многовекового перерыва в монументальной культовой архитектуре татар сделана попытка соединить разорванную связь времен и традиций. На шестигранном тамбуре с цилиндрическо-коническим завершением установлен утончающийся кверху цилиндрический ствол *минарета* под изящным коническим шатром с широким изломом в основании. Он нависает над невысоким, чуть увеличенным в диаметре ярусом с небольшими прямоугольными проемами, ассоциирующимися с зубцами средневековых башен. По винтовой лестнице практически глухого ствола можно подняться на круглый балкон на металлических кронштейнах с ажурным кованым ограждением. В нижней части ствол *минарета* раскрепован узкими ложными окнами с тонким обрамлением и килевидным сандриком. Круглые небольшие проемы под балконом служат единственным источником света лестницы *минарета*. Конусовидный переход в основании *минарета* покрыт металлическими листами. Цилиндр под ним раскрепован полукруглыми нишами с килевидным завершением архивольтов. Несколько оживляют монументальные формы мечети фигурные филенки, обрамляющие круглые окна на боковых фасадах, и кессонированные лопатки.

С конца 1890 г. помощником (вторым *муллой*) *имама-хатиба* в С. М. служил Г. А. Апанаев (расстрелян в 1919 г.) — авторитетный священнослужитель, видный представитель джадидистского движения, фактический глава прихода. Будучи руководителем и содержателем *мадраса* С. М., он по примеру Г. Баруди ввел новый метод обучения. Одновременно активно участвовал в общественно-политической жизни, с 1906 г. издавал собственную газету либерального направления Азат («Свободный»). В 1908 г. губернские власти отстранили «неблагонадежного» *муллу* от служб в С. М. и сослали на два года в Вологодскую губернию, обвинив его в организации новометодных учительских курсов. Новый *имам-хатиб* ликвидировал в приходе С. М. все нововведения Г. А. Апанаева, из учебной программы *мадраса* С. М. были полностью исключены светские дисциплины.

В начале XX в. в приходе С. М. насчитывалось 270 душ мужского пола (при 29 домовладельцах), в *мадраса* С. М. обучалось 40 учеников-*шакирдов* (татар.-башк.).

Лит-ра: *Халитов*. Архитектура мечетей, 118–122, 147; *Салихов*, *Хайрутдинов*. Памятники, 32–34.

Х. Н.

Стерлибашевская мадраса — знаменитое мусульманское религиозное учебное заведение дореволюционной России. Открылось в начале XVIII в. (в архивных документах встречается дата 1720 г.) в селении Стерлибаш (в административно-территориальном отношении это село вошло позднее в состав Стерлитамакского уезда Оренбургской, а затем Уфимской губернии). Имело целью подготовку руководителей исламских учреждений и общин.

Учебный курс С. М. включал традиционные предметы: мусульманскую догматику, право, логику, арабский язык и т.д. Расцвет *мадраса* был связан с деятельностью преподавателей (*мударрисов*) — Нигматуллы Тукаева (Ни'матуллах б. Биктимер б. Тукай ас-Слаучи, 1772—1844), родоначальника династии *ишанов*, и его сыновей — Мухаммадхариса (1810—1870) и Мухаммадхарраса (1814—1871), воспитанников бухарских *мадраса*, сторонников и учеников известных татарских религиозных реформаторов Г. Курсави и Ш. Марджани. Их стараниями местная *мадраса* превратилась в благоустроенное учебное заведение. Были выстроены новые здания — к середине 60-х гг. XIX в. их число достигло 25. Был разбит сад, проведен водопровод. При *мадраса* укомплектовалась богатая библиотека. К преподаванию привлекались способные учителя. В частности, в ней преподавал талантливый поэт Ш. Заки (1825—1865). При *мударрисе* Нигматулле, по сведениям современников, С. М. превратилась в высшее учебное заведение средневекового типа. Высокий уровень преподавания, демократический дух школы привлекали молодежь со всей округи, а также из Казахстана и Средней Азии. В начале XIX в. число учащихся достигало 200, а в 60—70-е гг. — 500—600.

В пореформенный период С. М. сохранила свои традиции и славу. В ней поддерживался высокий по тем временам стандарт образования. Хотя движение за обновление мусульманских учебных заведений, развернувшееся в крае в последней четверти XIX в., коснулось ее мало, она продолжала играть заметную роль в духовной жизни местных тюркских народов. Академик В. В. Бартольд, посетивший С. М. в 1913 г., назвал ее одним из главных центров мусульманской науки в России.

До закрытия в первые годы Советской власти С. М. подготовила сотни *мулл*, учителей, писателей, общественных деятелей. В их числе — М. Акмулла, Г. Сокорый/Чокрый, Г. Рафики, Т. Янаби, М.-Ш. Тукаев, Р. Султанбеков и др.

Лит-ра: *М.-Ш. Тукаев*. Тарихи Стерлибаш. Казан, 1899; ***Ризаэтдин бин Фахретдин***. Асар. Оренбург, 1904, 9, 77—82; Оренбург, 1909, 15, 504—506, 533; ***Фархшатов***. Народное образование, 18, 58—59.

М. Ф.

Стерлитамакская мадраса — известное мусульманское учебное заведение в дореволюционном Башкортостане. Точная дата открытия неизвестна. Функционировала при Второй соборной мечети г. Стерлитамака (Уфимская губерния). Возвысилась в пореформенное время. Подъем С. М. был связан с именами высокообразованных преподавателей-*мударрисов* Камал ад-дина б. Шараф ад-дина б. Зайн ад-дина ас-Стерли (1808—1890) и Хайруллаха б. 'Абд ал-Хабира б. Синджаба (1819—1905), которые прислушивались к запросам времени. *Мударрис* Хайруллах обладал богатой библиотекой, сам занимался перепиской книг и переводами, хорошо знал историю, в учебной деятельности не замыкался только на богословии. Еще в 1869 г. в школе начали обучать и русскому языку. В середине 70-х гг. XIX в. в С. М. обучалось около 200 учащихся (*шакирдов*), а в середине 80-х гг. — до 600. В 1913 г. учащихся было 160.

С. М. закрылась в первые годы Советской власти.

Лит-ра: *Ризаэтдин бин Фахретдин*. Асар, 3, 156, 252//Рук. НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп.1. Д.12; ***Фархшатов***. Народное образование, 59—60.

М. Ф.

Сулейманов, Габдулвахид ('Абд ал-Вахид, 1786—1862, Уфа) — религиозно-политический деятель, *муфтий* ОМДС. Родился в Стерлитамакском уезде Уфимской губернии. Высшее религиозное образование получил в *мадраса* селения Каргалы (Сеитовский посад) Оренбургского уезда. С 1822 г. — гражданский *имам-хатиб* г. Санкт-Петербурга. С 1828 г. — преподаватель мусульманского вероучения воспитанников Кавказского полуэскадрона, с 1835 г. — Царскосельского кадетского корпуса. В 1826 г. привлекался правительством для переговоров с *ханами* Большого и Среднего *жузов*. Состоял внештатным переводчиком Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. В июне 1840 г. указом Николая I назначен *муфтием*, председателем Оренбургского магометанского духовного собрания. С. Г. разработал несколько проектов по реформированию этого учреждения, стремился ограничить полномочия его заседателей. Он был сторонником преподавания светских предметов в мусульманских учебных заведениях, автором брошюры о полезных свойствах лекарственных растений. С 1856 г. С. Г. — директор Оренбургского попечительского комитета о тюрьмах. За усердие по службе он и трое его сыновей были удостоены звания *тархана*.

Лит-ра: ***Уметбаев***. В память столетия, 34; ***Азаматов***. Духовное собрание, № 5, 166–182.

Д. Аз.

ат-Тасарруф — один из важных терминов исламского мистицизма, означающий духовный захват мистика божественным. Общие

высказывания относительно этого термина встречаются уже в сочинениях ал-Кушайри (986–1072) и ал-Газали (1058–1111), которые понимали под ат-Т. охваченность божественным всего мирского, воспринимаемую мистиком через духовное сердце. В случае если сердце мистика очищено от мирских страстей, между ним и божественным устанавливается духовная связь (*ал-мунасаба*, перс. *мунасабат*), благодаря которой он захватывается божественным и становится его проводником. Дальнейшая логическая разработка термина относится к периоду становления и расцвета суфийских братств (XII–XV вв.), когда *шайх*, являясь посредником между божественным и учениками и отражая в своем сердце-зеркале духовную связь, направляет ее на своих учеников, осуществляя тем самым их духовный захват. Технически ат-Т. предшествует мысленная концентрация (араб., перс. *таваджжух*) *шайха* на образе ученика, после чего происходит духовный захват через область сердца, заполняющий ученика изнутри. В законченном варианте ат-Т. приводит к открытию внутреннего духовного вѝдения (перс. *басират*), в связи с чем, наблюдая (перс. *мушахада*) явленное из скрытого мира (*'алам-и гайб*), ученик абстрагируется от внешнего и объективно пребывает в экстатическом состоянии (*хал*). Самостоятельно ученик может вызвать ат-Т. на себя во время отправления определенного рода психотехнических упражнений, основная цель которых — установление духовной связи с патроном, для чего образ последнего необходимо постоянно мысленно удерживать.

Лица, способные к ат-Т., подразделяются на следующие категории: *ма'зун* и *мухтар* — произвольно осуществляющие ат-Т. в любое время, в любом месте и на ком угодно; *ма'мур* — осуществляющие ат-Т. по указанию свыше; *маглуб* — могущие осуществлять ат-Т. только в экстатическом состоянии (*хал*). При применении ат-Т. могут преследоваться различные цели, начиная от первоначального привлечения учеников и устранения препятствий в восприятии духовным партнером божественного и заканчивая демонстрацией духовной силы и духовным опустошением.

Ат-Т. широко использовали *шайхи* братства накшбандийа, которые, обосновывая его применение особенностью избранного сочетания в прохождении мистического Пути, а именно включением окончания Пути в его начало, практиковали ат-Т. для привлечения учеников.

Лит-ра: *ал-Газали*. Кимийа, 20–21; *Кашифи*. Рашахат, 322; *Хисматулин*. Практика, 47–53; *R. Gramlich*. Das Sendschreiben al-Qušayris über das Sufitum. Wiesbaden, 1989, 390 (41.11).

А. Х.

Тверь. Появление первых татар в Тверском крае датируется концом XV в. и связано прежде всего с переходом мещерских князей и *мурз* на службу к московскому князю. Они были расселены в Боровске (близ Москвы), в окрестностях Каширы, в Новгороде и Бежецке. Основной приток татар пришелся на вторую половину XIX в. в связи с разложением феодализма и зарождением капитализма. В это время и образовалась Татарская слобода в восточной части Т. Среди проживавших в слободе (большинство — выходцы из Нижегородской губернии) были в основном люди простые: извозчики (татары всегда держали лошадей), мелкие ремесленники и халатники (старьевщики).

Официальная история мусульманской общины начинается в 1901 г. с приходом в Т. для расквартирования 8-го гренадерского полка, а вместе с ним полкового *муллы* Хусаина Сеид-Бурханова. Последний также состоял на службе: к 1914 г., когда он уже официально являлся главой мусульманской общины (Оренбургским магометанским духовным собранием был возведен в почетное звание *ахун*), имел чин подполковника российской армии.

По переписи 1897 г., в Тверской губернии проживало 717 мусульман, в Т. по переписи 1906 г. — 250 человек мусульманского вероисповедания. Для проведения богослужений и совершения религиозных обрядов мусульманами в начале 1906 г. принято решение о постройке мечети. Основные расходы по строительству взял на себя петербургский купец, владелец буфетов и ресторанов на Николаевской ж.д. Фатих Алышев — уроженец Касимовского уезда Рязанской губернии. Мечеть была построена за 5 с половиной месяцев и обошлась в 15 тыс. руб. Николай II пожертвовал 2 тыс. руб. Торжественное открытие состоялось в октябре 1906 г. в присутствии высоких гостей: петербургского *ахуна* А. Баязитова, московского — Агеева, генерал-губернатора Н. Г. фон Бюнтинга, генерала от кавалерии князя Чингиз-*хана* и др. Мечеть как культовое сооружение просуществовала до июля 1935 г., когда она была закрыта, а здание передано городскому совету. К этому времени *мулла* Хусаин Сеид-Бурханов был репрессирован и умер в 1933 г. в поселке Усть-Кулом в Коми АО. В декабре 1935 г. по сфабрикованному делу осужден бывший купец Ф. И. Алышев (ум. в Рыблаге в 1943 г.). С 40-х гг. здание мечети находилось в ведении различных советских учреждений вплоть до передачи его мусульманской общине в 1992 г.

Как архитектурный памятник мечеть является собой образец постройки начала XX в., когда в российском зодчестве господствовали эклектика и стилизаторство. Взяв за основу типовой проект 1844 г., в котором композиционно-планировочная схема предполагала вестибюль с *минаретом* над входом в северной части, двухсветный молельный зал с куполом наверху и примыкавший с южной стороны *михраб*, тверской архитектор Б. Г. Поляк выразил в проекте свое понимание «восточного» зодчества.

При небольшой длине основного объема (12 м) за счет членения здания шестью оконными проемами с подковообразными арками подчеркнута его протяженность. Зрительному разрушению «массива» служат и звездчатые восьмиконечные окна, а также карниз с элементами декора местного зодчества. По углам крыши расположены маленькие купола, которые соединены растянутым по всему периметру зубчатым гребешком.

Минарет — цилиндрическая башня высотой 16,3 м с яйцевидным куполом — расположен в северной части, в углу над входом. Довольно грузное сооружение архитектор постарался «облегчить» за счет увеличения высоты шпиля до 4,5 м. Галерея *азанчи* с решетчатым кирпичным парапетом выполнена в виде бутона, поддерживаемого сталактитовыми консолями. Крыша северного объема также украшена кирпичным узором в восточном стиле. Пространство вокруг восьмиконечных окон заполнено искусной лепниной. Лепниной украшен и фасад северного объема и пространство над входом, подковообразная арка которого опирается на полуколонны. Рустовка — чередование горизонтальных полос красного и белого цвета — придает мечети особую выразительность.

Внутренность мечети аналогична той, что имеет Московская Соборная мечеть. Центральное место здесь занимает молельный зал с вместительными хорами (галереями) на уровне второго этажа, куда ведет маршевая лестница. До войны мечеть обогревалась с помощью подвальных калориферов, откуда теплый воздух шел через каналы в стенах здания и под полом первого этажа.

В советский период мусульманская община в Т. существовала полулегально и для проведения религиозных обрядов мусульмане собирались в доме одного из них. На этот период приходится основной приток в Т. и область мусульман, что было связано прежде всего с коллективизацией и индустриализацией. Так возникло компактное проживание пензенских татар в деревнях Лукино и Аввакумово, которые приезжали на разработку торфа.

Официальное возрождение общины относится к июлю 1990 г., когда она вошла в состав Исламского Центра г. Москвы и Московской области, а с января 1994 г. — в Духовное управление мусульман Центрально-Европейского региона России.

По переписи 1989 г., в городе и области проживало 13 310 мусульман, из них татары составляли 6256 человек. С распадом СССР и последовавшими событиями (армяно-азербайджанский и межтаджикский конфликты, война в Чечне) резко увеличился приток населения из этих районов в центр России. По приблизительным подсчетам, в городе и области сейчас проживает более 20 тыс. мусульман. Большинство из них исповедуют суннизм ханафитского толка.

Лит-ра: *М. И. Смирнов.* О князьях Мещерских XIII—XVIII вв.// Труды Ряз. УАК, XVIII, вып. 2., Рязань, 1904.

Ф. А., Ф. Б.

ат-Тирмизи, Мухаммад б. ‘Али Абу ‘Абдаллах ал-Хаким (ум. в конце IX в.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма. Родился в г. Термезе. Согласно «автобиографии», с восьми лет усердно занимался религиозными науками. Двадцати восьми лет от роду отправился в Мекку. Вернувшись из паломничества, ат-Т. стал на суфийский путь: уединялся от людей, умерщвлял плоть, изучал мистические трактаты. Среди его суфийских учителей называют известных хорасанских *шайхов* Абу Тураба ан-Нахшаби, Йахйу ал-Джалла’, Ахмада б. Хадравайхи и др. Большую роль в судьбе ат-Т. сыграла его жена, очевидно полностью разделявшая его взгляды. Проповеди и сочинения ат-Т., прежде всего ‘Илал аш-шари‘а и Хатм ал-аулийа’, в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о «любви к Богу», о различных категориях мистиков, о «печати святых», существующей наряду с «печатью пророков», вызвали недовольство *факихов* и власть имущих. Спасаясь от гонений, ат-Т. вынужден был перебраться в Балх, затем в Нишапур, где приобрел многочисленных сторонников. Когда в результате изменения политической ситуации противники ат-Т. вынуждены были эмигрировать, он смог вернуться в родной город. Там он и умер, окруженный учениками и последователями. Среди них заслуживают упоминания в первую очередь Абу ‘Али ал-Джузджани и Абу Бакр ал-Варрак.

Значение ат-Т. для истории суфизма определилось главным образом его сочинениями, число которых приближается к восьмидесяти. Изложенные в них учения о «душе», ее «состояниях» и «движениях», о способах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о страдании как очищении и т.п. оказали огромное влияние на последующую суфийскую психологию. Высшим доступным человеку знанием ат-Т. считал мистический «гносис» (*ма‘рифа*, или *хикма*), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. В отличие от обычного знания (*‘илм*), сводящегося к истолкованию и применению положений *шари‘ата*, «гносис» постигает тайный смысл вещей и в конце концов саму «божественную сущность». Если *‘илм* можно обрести в процессе обучения, то *ма‘рифа* — это милость, которую Бог дарует своим избранникам. Сфера и время применения *‘илм* ограниченны, тогда как *ма‘рифа* не имеет пределов. «Гносис» доступен лишь тем людям, чьи души очистились от мирских привязанностей и чьи помыслы устремлены к Богу. Такими людьми ат-Т. считал суфийских «святых». Именно «гносисом» они отличаются от прочих верующих.

Вероятно, ат-Т. был первым, кто теоретически обосновал суфийские представления об *аулийа'*, фактически уравняв их в «правах» с «посланниками» (*русул*) и «пророками» (*анбийа'*). Его идеи о соотношении «пророчества» и «святости», об иерархии «святых» в суфизме получили развитие у Ибн 'Араби, который нередко включал в свои сочинения большие фрагменты из трактатов ат-Т.

Как отмечают исследователи, ат-Т. был, вероятно, знаком с буддийскими, христианскими и манихейскими учениями, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Отдавая должное глубине его знаний и широте кругозора, современники дали ему почетное прозвание *ал-Хаким* (Мудрец).

Лит-ра: *ас-Сулами*. Табакат, 212—215; *ал-Кушайри*. Ар-Рисала, 29; *ас-Субки*. Табакат, 2, 20; *аз-Захаби*. Тазкира, 2, 218—219; *ат-Тирмизи*. Хатм; *al-Hujwiri*. Kashf, 141—142, 210—241; *'Аттар*. Тазкира, 2, 91—99; *Massignon*. Essai, 286—294; *O. Yahya*. L'oeuvre de Tirmidhi // Mélanges, 3, 411—450; *N. Heer*. Some biographical and bibliographical notes on al-Hakim al-Tirmidhi //The World of Islam: Studies in honour of Philip Hitti. L., 1959, 121—134; *M. al-Geyoushi*. Al-Tirmidhi's Theory of Gnosis // IQ. 1971, 15/4, 164—188; *B. Radtke*. Der Mystiker al-Hakim at-Tirmidi //DI. 1980, 57/2, 237—245; *он же*. Al-Hakim at-Tirmidi, ein islamischer Theosoph des 3./9. Jahrhunderts. Freiburg, 1980.

А. Кн.

Усманийа — первое в Башкирии реформированное повышенное мусульманское учебное заведение (*мадраса*), официально открытое в 1887 г. при Первой соборной мечети г. Уфы. Основателем и преподавателем (*мударрис*) был Хайрулла Усманов (Хайруллах б. 'Усман б. Тимербулат, 1848—1907) — *имам*-проповедник (*ахун*) первого городского прихода. Впоследствии эта *мадраса* была названа в его честь. Первоначально это была типичная старометодная религиозная школа, имевшая целью подготовку учителей приходских школ. В семилетней учебной программе преобладали уроки арабского языка, логики, мусульманской догматики, философии и права. С 1895 г. *ахун* Хайрулла начал реформировать свою школу. Преобразования сначала коснулись начальных классов. В них детей стали обучать грамоте по звуковому методу, ввели классно-урочную систему преподавания, расширили программу (в нее были включены история ислама, *таджвид* — орфоэпические правила чтения Корана, а также светские предметы: родной язык, арифметика, география). Затем медленно стали обновляться и старшие классы. В январе 1897 г. при *мадраса* открылся русский класс. Моральную и материальную поддержку реформаторской деятельности *мударриса* Хайруллы оказывали татарские купцы-миллионеры братья Ахмад и Гани Хусайновы. В то время У. размещалась в небольших деревянных зданиях. Число учащихся (*шакирдов*) доходило до 500. Постепенное обновление *мадраса* У. продолжалось до смерти Х. Усманова. В 1906 г. закончилось строительство для нее нового двухэтажного каменного здания с двумя флигелями, возведенного на средства губернской земской управы и добровольные пожертвования мусульман. К преподаванию привлекались учителя (*мугаллимы*, араб. ед. ч. *му'аллим*) нового поколения — выпускники Стамбула и Каира: Хабибулла Ахтямов, Хатмулла Фазылов, Зия Камали и др. С 1907 г. начинается второй этап в истории *мадраса* У. Ее возглавил новый *мударрис* Джихангир Абызгильдин (1875—1938), который ввел в У. программу *мадраса* Хусайнийа, удлинил учебный курс, обновил состав преподавателей, улучшил быт учащихся-*шакирдов*. Но многие начинания Дж. Абызгильдина упирались в отсутствие средств. Лишь в 1915 г. У. обрела постоянные источники существования: уфимские богачи (С. Назиров, С. Шамигулов, С. Джантурин, К.-М. Алкин и др.), отказавшиеся от материальной поддержки *мадраса* Галийа, взяли У. под свою опеку. В 1910 г. в У. обучалось 242 юноши, из них около 200 проживали в общежитии. Плата за обучение составляла в то время 5—10 руб. в год, дети бедняков (около 50 человек в год) от платы освобождались. В *мадраса* работало 10 учителей (*мугаллимов*).

История *мадраса* У. как новометодной повышенной школы завершилась в начале 1918 г., в год ее тридцатилетнего юбилея, когда она была преобразована в национальную гимназию. Воспитанники У. сыграли заметную роль в культурной и общественной жизни Урало-Поволжья. Наиболее известны среди них педагог Зия Камали, писатель Р. Ишмуратов и др.

Лит-ра: *М. Г. Валеева*. Медресе «Усмания» // Дорога к храму (История религиозных заведений города Уфы). Уфа. 1993, 92—95; *Фархшатов*. Народное образование, 83, 85, 87; *М. Г. Валеева*. Медресе «Усмания» //БКЭ, 391—392.

М. В., М. Ф.

Усманов, Хайрулла (Хайруллах б. Усман б. Тимербулат ал-Уфави, 1848—1907) — известный в Урало-Поволжском регионе религиозный деятель и педагог-просветитель. Родился в деревне Ибрай Стерлитамакского уезда Уфимской губернии в семье мишарского *муллы* — выходца из Нижегородской губернии, поселившегося в Башкирии после обучения в Бухаре. У. Х. учился сначала в *мадраса* отца, затем — в *мадраса* деревни Мачкара Вятской губернии у *мударриса* Мухлисуллы б. Субханкула. В 1877 г. он был избран *имамом* одной из мечетей г. Стерлитамака, где занимался и преподавательской деятельностью. В 1888 г. занял должность *имама* Первой соборной мечети г. Уфы, через год получил звание *ахуна*. Переселившись в губернский город, открыл там *мадраса*, которая впоследствии завоевала большой авто-

ритет и была названа в его честь Усманийа. К обновленческому движению, развернувшемуся среди российских мусульман в последней четверти XIX в., У. Х. относился сначала настороженно, в частности выступал с критикой некоторых идей Шигабутдина Марджани. Однако затем примкнул к умеренному крылу джадидистов, осуществил первым в крае реформу своей *мадраса*, пропагандировал идеи модернизации ислама и его институтов, одним из первых написал на татарском языке учебник арабского языка для новометодных мусульманских школ, который выдержал несколько изданий, добился от учебных властей разрешения на открытие в Уфе частной мусульманской учительской школы с программой преподавания, равной программам правительственных специальных педагогических учебных заведений (однако, протестуя против усилившейся антимусульманской политики Министерства просвещения, отказался от этой идеи). В 1906 г. он был избран заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания. Выступал в национальной периодической печати. В Египте была опубликована (на арабском языке) его книга Субул ас-салам («Пути мира»).

У. Х. похоронен на мусульманском кладбище г. Уфы.

Лит-ра: *Ризаэтдин бин Фахретдин*. Асар, 3, 260//Рук. НА УНЦ РАН. Ф. 7. Оп. 1. Д. 12; *Фархшатов*. Народное образование, 83, 85.

М. Ф.

Усул-и джадид (араб.-перс., «новый метод») — звуковой метод обучения грамоте, давший название (джадидийа, джадидизм) реформаторскому движению на рубеже XIX—XX вв. среди тюркских мусульманских народов Российского Востока. Движение началось в 80-е гг. в сфере школьного образования введением нового метода обучения грамоте в начальных (*мектеб*, араб. *мактаб*) и повышенных (*мадраса*) школах. Сторонников модернизации мусульманских учебных заведений стали называть джадидистами. Постепенно джадидистское движение расширилось, охватило все сферы жизни мусульман и оформилось в мощное общественно-политическое движение. В Башкирии его возглавили прогрессивные представители национальной интеллигенции (М. Акмулла, З. Расулев, М. Уметбаев, Р. Фахретдинов, Х. Усманов, Ф. Карим, З. Камали и др.) и буржуазии (братья Хусайновы и Рамиевы из Оренбурга, Яушевы из Троицка, С. Назиров и Г. Хакимов из Уфы и др.). Заметный вклад в преобразование школы, культуры и быта мусульман Урало-Поволжья внес крымскотатарский писатель и общественный деятель И. Гаспринский. Джадидисты критиковали религиозный фанатизм, ратовали за развитие просвещения и науки, выступали за издание газет и книг на родном языке, начали создание профессионального театра, пропагандировали дружбу между народами, отстаивали эволюционный путь развития общества. Будучи проявлением здорового культурного подъема мусульман, джадидизм, однако, встретил яростное сопротивление кадимистов (от араб. *кадим* — «старый») — сторонников старины, нашедших поддержку у властей. Царское правительство усмотрело в стремлении к национальному самоопределению тюркских народов политический сепаратизм. Но репрессивные меры самодержавия были не в силах остановить естественный процесс обновленческого движения мусульманских народов. Накануне Октябрьской революции джадидисты взяли верх над сторонниками средневековой религиозно-схоластической идеологии. Особых успехов они достигли в области народного образования. В Уфимской губернии новый метод обучения впервые был введен в *мадраса* Усманийа (начало 90-х гг.), в Оренбургской губернии — в *мадраса* Хусайнийа. К началу XX в. звуковой метод обучения прочно утвердился в ведущих учебных заведениях края. В джадидистских школах дети за несколько месяцев выучивались грамоте, на что в традиционных уходило 3 года и более. Старинную арабомусульманскую школу джадидисты начали реформировать в национально-светскую. Преподавание постепенно перешло с арабского языка на родной язык учащихся, который также обрел статус учебного предмета, существенно расширилось изучение и других светских дисциплин. В новометодных школах был установлен твердый учебный год и осуществлен переход к классно-урочной системе преподавания, в них появилась школьная мебель (парты, классная доска и т.д.). Лучшие джадидистские школы таким образом приобрели вполне европейский вид.

Постепенно джадидистское движение все больше политизировалось. После революции 1905 г. в России в лоне этого движения образовались политические партии: Иттифак ал-муслимин («Согласие мусульман») в Поволжье, Милли фирка («Национальная партия») в Крыму, Алаш («Преданность») в Казахстане, Мусават («Равенство») в Азербайджане и др. И хотя в целом в этом движении преобладала тенденция к культурно-религиозной автономии мусульманских народов в составе России, часть джадидистов проповедовала пантюркистские и панисламистские идеи. С установлением Советской власти в джадидистском движении произошло размежевание: одни активно боролись против большевиков (в Средней Азии, на Кавказе), другие поддерживали новую власть и заняли руководящие посты в советских и партийных органах.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, [5—13]; 74—80; *Р. И. Нафигов*. Формирование и развитие передовой татарской общественно-политической мысли. Казань, 1964; *А. Х. Вильданов, Г. С. Кунафин*. Башкирские просветители-демократы XIX в. М., 1981; *Фархшатов*. Народное образование.

А. В., М. Ф.

Фахретдинов, Ризаэтдин (Риза Кази, Риза ад-дин б. Фахр ад-дин б. Сайф ад-дин, 1859—1936) — известный татаро-башкирский религиозный и общественный деятель, богослов, историк, журналист и писатель. Родился в Самарской губернии в семье *муллы*. Начальное образование получил в *мадраса* своего отца, затем многие годы проучился в *мадраса мударриса* ʻАбд ал-Фаттаха б. ʻАбд ал-Кайййума (1829—1891) в деревне Нижние Шелчелы (в 15 км от его родной деревни Кичучат). В последние годы учебы одновременно преподавал, тогда же заинтересовался творчеством зачинателей мусульманской реформации ʻАбд ан-Насира ал-Курсави, Шихаб ад-дина ал-Марджани, Джамал ад-дина ал-Афгани, Мухаммада ʻАбду, выписывал и внимательно изучал газету Тарджуман («Переводчик»), которую с 1883 г. издавал в Бахчисарае Исмаил-*бей* Гаспринский, написал на языке, близком к разговорному татарскому, четыре учебно-методические книги по арабскому языку, мусульманскому праву и этике, которые были опубликованы в 1887—1888 гг. в Казани и сразу же привлекли внимание местного образованного общества. В 1889 г. Ф. Р. был избран *имамом* в деревне Ильбак. В 1891 г. назначен заседателем (*кади*) Оренбургского магометанского духовного собрания и переехал в г. Уфу, где получил широкие возможности для приобщения к мировой культуре путем самообразования, научной, учебно-методической и писательской деятельности. На рубеже XIX—XX вв. увидели свет десятки его оригинальных сочинений на татарском языке по богословию, истории, этике. Научная и литературная деятельность Ф. Р. была разнообразной, но наибольший интерес он проявил к историко-биографическому жанру. В этом жанре написан его многотомный труд Асар («Памятники», изданы первые два тома: Казань—Оренбург, 1900—1909), в котором он в хронологическом порядке изложил биографии замечательных мусульманских деятелей России, сопроводив их критическими замечаниями по богословским и историческим вопросам. В этом же жанре написаны (изданы в шести частях: Оренбург, 1906) критические биографии выдающихся мыслителей средневекового ислама («Замечательные люди») — Ибн Рушда, Абу-л-ʻАла' ал-Маʻарри, Ибн Таймийи, ал-Газали. Отдельное сочинение он посвятил биографиям выдающихся женщин мусульманского мира прошлого и нового времени — «Знаменитые женщины» (Оренбург, 1903). Среди богословских сочинений Ф. Р. — «Религиозные и общественные проблемы» (Оренбург, 1914), «Комментарий к изречениям Пророка» (Оренбург, 1910), «Святые и чудеса» (не издано), в котором автор категорически отрицал чудеса «святых» и допускал исключительно «пророческие чудеса». Кроме того, Ф. Р. написал два художественных произведения — «Салима, или Целомудрие» (Казань, 1899) и «Асма, или Проступок и наказание» (Оренбург, 1903), которые оказали заметное влияние на пробуждение и формирование общественного и национального самосознания мусульман Российского Востока.

В годы работы в Духовном собрании Ф. Р. привел в порядок богатейший архив этого учреждения, положил начало археографической обработке его фондов и публикации наиболее ценных документов, в результате чего были спасены и стали достоянием общественности уникальные материалы по истории и культуре тюркских народов страны. К началу XX в. Ф. Р. стал одним из ведущих идеологов мусульманской модернизации в России. Он доказательно и страстно выступал за «очищение» ислама, творческое освоение сути его учения главным образом на основе Корана и *хадисов*, духовное раскрепощение мусульман, равноправие женщин, решительно критиковал религиозный догматизм, фанатизм, схоластику, противопоставление религий и культур, призывал провести коренную реформу системы семейного и школьного воспитания и образования. Стремясь к активной общественно-политической и свободной научной деятельности в условиях начавшейся первой русской революции, Ф. Р. отказался от должности *кади* и в 1906 г. переехал в г.Оренбург, где два года проработал заместителем редактора газеты Вакт («Время»), основанной известными татарскими меценатами и общественными деятелями, золотопромышленниками братьями М.-Ш. и М.-З. Рамиевыми. В течение 10 лет (с 1908 г.) Ф. Р. был редактором выходившего один раз в две недели общественно-публицистического и литературно-исторического журнала Шура («Совет»). Одновременно (в 1908—1910 гг.) он служил *мударрисом* в *мадраса* Хусайнийа, где преподавал *хадисы* и активно занимался научной деятельностью. Он провел специальные исследования о насущных религиозных и общественных проблемах российских мусульман, религиозной политике царского правительства на окраинах империи. В его трудах выявлены и проанализированы основные черты и направления развития арабо- и тюрко-мусульманской цивилизаций, показан их вклад в сокровищницу мировой культуры, освещены вопросы функционирования и эволюции ислама как религиозного учения и практики в условиях все ускоряющегося научно-технического прогресса. В целом Ф. Р. высоко оценивал достижения и творческие возможности мусульманского культурного ареала, твердо верил в поступательное развитие Востока на основе синтеза ислама как «религии высшей морали» и науки, выступал убежденным сторонником демократизации всех сфер общественной жизни России, в том числе религиозной. За это власти обвинили его в панисламизме, подвергли преследованиям (в 1908 г. был наложен арест на его книгу «Правительственные мероприятия, касающиеся мусульман» [Т.2], в 1914 г. — на книгу «Ахмед-Мидхат эфен-

ди», в 1915 г. — на книгу «Религиозные и общественные проблемы»), а *муллы*-фанатики развернули кампанию по дискредитации и моральному давлению на передового мыслителя. Октябрьская революция круто повернула жизнь Ф. Р. Оставшись после закрытия в начале 1918 г. журнала Шура без средств к существованию, он вынужден был согласиться повторно занять должность заседателя Духовного собрания и вернуться в Уфу. После смерти *муфтия* Галимджана Баруди он в конце 1921 г. стал исполнять его обязанности. В 1923 г. Ф. Р. официально был избран председателем (*муфтием*) Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири (правопреемника Оренбургского магометанского духовного собрания), в дальнейшем неоднократно переизбирался на этот высший пост в мусульманской духовной иерархии. В условиях идеологического и морального давления атеистического государства, материальных лишений и политических репрессий Ф. Р. как *муфтий* много сделал для сохранения мусульманских культурных традиций и ценностей, а также практики ислама в СССР. В 1926 г. он возглавлял делегацию советских мусульман на первом Всемирном конгрессе мусульман в Саудовской Аравии. Не прекращалась и научная его деятельность. В 20—30-е гг. он привел в порядок свой богатейший архив (сейчас основная его часть хранится в Научном архиве Уфимского научного центра РАН — ф. 7, а другая часть — в Научном архиве Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН — ф. 131), написал ряд исторических и богословских трудов, которые, однако, остались неопубликованными. В последние годы творчества под влиянием жизненных невзгод, полного торжества крайне радикальных идей в стране в сочинениях ученого все больше стали проявляться пессимистические нотки, преувеличение «спасительной» роли ислама в общественной жизни, идеализация Востока и противопоставление его Западу, отрицание культурного диалога между мусульманами и представителями других конфессий. Тем не менее его научный авторитет оставался по-прежнему высоким, свидетельством чего служит, в частности, приглашение Президиума АН СССР в 1925 г. Ф. Р. участвовать в качестве почетного гостя в юбилейных торжествах, посвященных 200-летию Академии наук страны.

Ф. Р. похоронен на мусульманском кладбище г. Уфы.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 109—112, [182—184]; *М. А. Усманов*. Противоречивый представитель сложной эпохи // Казан утлары. Казань, 1984, № 1, 142—157 (на татар.яз.); *Р. А. Утябаев*. В его трудах — дух народа // Агидель. Уфа, 1984, № 1, 114—121 (на башк.яз.); Творчество Ризы Фахретдинова: Исследования, материалы. Уфа, 1988; *Ф. Н. Баишев*. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова. Уфа, 1996; *Г. Б. Хусаинов*. Ризаэтдин бин Фахретдин: Историко-биографическая книга. Уфа, 1997 (на башк.яз.); *Mahmud Tahir*. Risaeddin Fahreddin // Central Asian Servey. 1989. Pergamon Press. Vol. 8, N 1, 111-115; *Rorlich Azade-Ayshe*. The Volga Tatars: A Profile in National Resilience. Stanford, 1986, 53—55.

М. Ф.

Фитрат (псевд. ʻАбд ар-Раʼуфа Рахим-оглы, 1886—1938) — мусульманский просветитель, публицист, общественно-политический деятель, один из крупнейших теоретиков бухарского джадидизма. Родился в Бухаре в семье торговца и путешественника, хорошо знавшего Турцию, Персию и Кашгар. Начальное образование получил в квартальной школе (*мактаб*), продолжил — в знаменитой бухарской *мадраса* Мир-и ʻАраб. Совершив паломничество в Мекку (1904 г.), Ф. вернулся в Бухару, где к этому времени появились новометодные школы, и участвовал в создании тайных обществ в поддержку образовательной реформы. Он оказался среди первых бухарских студентов, направленных на учебу в Стамбульский университет, который он посещал до 1913 г. В младотурецком движении Ф. нашел вдохновение для своих новаторских прозаических и поэтических трудов, опубликованных на персидском языке там же, в Стамбуле, в 1910—1912 гг. В них он призывал своих соотечественников к этической революции и общественной модернизации, что позволит им взять в свои руки судьбу своей родины. Вернувшись в Бухару (1913 г.), Ф. стал примером подражания для просвещенной молодежи и одним из лидеров тайной организации младобухарцев, содействовал распространению новометодных школ в Бухарском *эмирате*. Он участвовал также в зарождении туркистанского театра (1914 г.), сам играл роли в драмах ʻАбдаллаха Аулани (1878—1934) и Махмуд-*хᵛаджа* Бихбуди (1875—1919), посвященных мусульманам, павшим в первой мировой войне в рядах российской армии.

Только после февральской революции в России организация младобухарцев превратилась в политическую партию, секретарем которой стал Ф. Именно под давлением младобухарцев (и российского политического агентства в Бухаре) бухарский *эмир* ʻАлим-*хан* обнародовал в апреле 1917 г. Манифест, в котором он гарантировал основные свободы и обещал скорое установление конституционного правления. Однако подстрекаемый российскими дипломатами, *эмир* повел атаку на младобухарцев, вынудив Ф. и его единомышленников искать убежище в Ташкенте. Вслед за провозглашением Туркистанской автономии в Коканде (ноябрь 1917 г.) младобухарцы под руководством Ф. готовились к установлению своей власти в Бухаре при поддержке Ф. И. Колесова — председателя ташкентского правительства большевиков и эсеров. Поражение Ф. И. Колесова в марте 1918 г. повлекло за собой преследование джадидистов на всей терри-

тории Бухарского *эмирата*. Часть из них спаслась бегством, другие участвовали в создании Бухарской компартии, в которую в 1919 г. вступил и сам Ф.

Находясь в Ташкенте, Ф. активно сотрудничал с дипломатическим представительством Афганистана, официальным переводчиком которого он был в течение двух лет. С конца XIX в. бухарская и туркестанская интеллигенция имела тесные отношения с афганскими просвещенными кругами, оказавшимися у власти в Кабуле в правление короля Аманаллаха (1919—1929). В условиях относительной политической открытости Ф. сумел официально основать в Ташкенте (зимой 1918-19 г.) культурное общество Чигатайй гурунги («Чагатайские беседы»), которое, по существу, проводило политику джадидистов по формированию у туркистанцев современного национального самосознания. Под влиянием реформы письма в Турции Ф. предложил в своем новом журнале Танг («Заря»), основанном в апреле 1920 г., модернизацию среднеазиатского тюркского языка (*турки тили*) через возвращение к чагатайскому языку и туркистанским наречиям. В то же время под предлогом описания антиколониальной борьбы в Британской Индии Ф. призывал своих соотечественников продолжать модернизацию системы образования по западноевропейской модели и резко критиковал политику Москвы в Средней Азии.

После бомбардировки Бухары М. Фрунзе и образования в ней большевистского правительства Ф. вернулся в свой город. Войдя в правительство (в конце 1920 г.), он в течение двух с половиной лет был главным идеологом Бухарской Народной Советской Республики. Как народный комиссар просвещения, он успел создать несколько современных просветительских учреждений и начать реализацию широкой программы по написанию современной истории бывшего Бухарского *эмирата*. Однако скоро пришел конец иллюзиям: в июне 1923 г. по решению Политбюро пять членов бухарского правительства, в том числе и Ф., были смещены и сосланы.

В 1924 г. Ф. успел опубликовать историческую драму Абу-л-Файз-хан, в которой метафорически изобличал циничное подчинение некоторых правителей Средней Азии XVIII в. завоевателю — иранскому *шаху* Надиру.

После возвращения в Среднюю Азию Ф. преподавал (с 1927 г.) в Самаркандском высшем педагогическом институте, написал труды по истории литературы и филологии, в которых искал пути возрождения узбекской и таджикской культур через оживление тюркской и персидской литературы Средней Азии. Научные труды Ф. оказали огромное влияние на развитие современных среднеазиатских литератур, особенно в Узбекистане и Таджикистане. В то же время в официальной узбекской печати его постоянно «разоблачали» за «буржуазно-националистические тенденции» и за «идеализацию прошлого». Он еще успел опубликовать с Чулпаном узбекский перевод «Тысячи и одной ночи» (1935 г.), но в апреле 1937 г. был арестован, и следы его затерялись в ГУЛАГе.

Лит-ра: *Э. Каримов*. Фитрат хаёти ва ижоди хакида // Узбек тили ва адабиёти. Ташкент, 1990, № 3, 26—29 (на узб. яз.); *Косимов*. Маслакдошлар, 69—156 (на узб. яз.); *И. Ганиев*. Фитратшунослик. Бухара, 1995 (на узб. яз.); *S. A. Dudoignon*. La question scolaire à Boukhara et au Turkestan russe, du premier renouveau à la soviétisation (fin du XVIII[e] siècle — 1937)//Le réformisme musulman en Asie Centrale, du premier renouveau à la soviétisation (1788—1937), dir. S. A. Dudoignon. P., 1996, 133—210.

С. Д.

ал-Фука'и, Йусуф б. Ахмад Абу-л-Касим ад-Дарбанди (ум. в сер. XI в.) — наиболее влиятельный и почитаемый в Баб ал-абвабе (Дербенте) суфийский *шайх* и аскет *(захид)*, духовный предводитель суфиев, знаток шафи'итского права, наставник многих дербентских *факихов* и суфиев. Ал-Ф. — основатель суфийской обители *(завийа)* на окраине Дербента, недалеко от цитадели сасанидской крепости и местечка Кырхляр — места погребения 40 мучеников за веру. Многие *муриды* после обучения в этой обители оставались жить в Дербенте в общине своего *шайха* (в частности, Ибн аз-Занджани, Абу-л-Хасан ал-Джурджани и др.).

Много времени ал-Ф. проводил в «исламских центрах» *(ал-маракиз ал-исламийа)* — арабских пограничных поселениях в окрестностях Дербента. В частности, в Хумайдийи (совр. Гемейди) он обучал шафи'итскому праву слепого подвижника Мунаббиха ал-Хумайди. О степени известности ал-Ф. за пределами Дербента свидетельствует, в частности, тот факт, что имя этого праведного старца было хорошо знакомо *шайх*ам Табаристана. *Суфий*-аш'арит Абу-л-'Аббас Ахмад б. Мухаммад ал-Асадабади (ум. ок. 1096 г.), в свое время обучавшийся в дербентской *завийи*, советовал ученым Табаристана отправиться в Баб ал-абваб выразить свое почтение *шайху, факиху* и аскету Абу-л-Касиму ал-Фука'и.

Ал-Ф. умер и похоронен в Дербенте на Северном кладбище рядом с цитаделью. В 1928 г. надгробие с его могилы обнаружил Е. А. Пахомов. Дата смерти на нем, к сожалению, не сохранилась. Арабский текст эпитафии памятника, изданный Л. И. Лавровым, был прочитан исследователями неточно, а личность погребенного тогда не была установлена.

Лит-ра: *ад-Дарбанди*. Райхан, 1926; *Лавров*. Эпиграфические памятники, 69.

А. А.

ал-Хаджж (араб., «паломничество») из **России** — одна из главных манифестаций принадлежности к мусульманской общине и один из важнейших элементов взаимоотношений Российского государства и общины

мусульман. Труды средневековых мусульманских историков и географов показывают, что у мусульманского населения территорий, вошедших в состав России, на протяжении веков сложилась устойчивая практика ал-Х. Последний играл огромную роль в распространении в России религиозной практики и обычаев мусульман других областей исламского мира. Примером может служить деятельность *шайха* ордена накшбандийа Зайнуллы Расулева (1833—1917), который после возвращения из ал-Х. первым ввел в Башкирии громкий *зикр*. Ал-Х. был и важнейшим каналом доставки на территории, вошедшие в Российскую империю, рукописей (позднее — печатных экземпляров) сочинений исламских авторитетов, реально способствуя обмену идеями и взглядами в мусульманском мире.

В конце XIX — начале XX в., когда число мусульманских подданных империи достигло 16 млн. человек (вместе с зависимыми от России Бухарским и Хивинским ханствами), проблема паломничества в Мекку постепенно приобретала для России все большее значение, и в первую очередь потому, что ал-Х. рассматривался как путь проникновения в Россию панисламских идей. Другие европейские державы также видели в ал-Х. явление прежде всего религиозно-политическое, так что волнения в колониях с мусульманским населением часто связывались с приказом из Мекки.

Согласно сообщениям русских военно-политических агентов, на мусульманских территориях Российской империи существовала отлаженная система организации ал-Х. Районы и области были поделены между «проводниками» (араб. ед. ч. *далил*), имевшими своих «уполномоченных» (араб. ед. ч. *вакил*), которые ежегодно агитировали мусульман совершить ал-Х. и занимались всеми практическими вопросами его организации. Существовавшая система поборов приносила им значительные прибыли.

К концу XIX в. сформировались три главных пути паломничества российско-подданных мусульман: 1) по Закавказью и северной части Персии через Керманшах, Ханекин, Багдад, Кербелу и Неджеф, а затем через пески Аравии к Мекке и Медине; 2) через Самарканд и Бухару в Афганистан, далее на Мазар-и Шариф, Кабул, Пешавар, Бомбей, оттуда морем в Джидду и Ямбо; 3) через Одессу, Севастополь или Батуми морским путем в Константинополь, Суэц, Джидду и Ямбо.

Российскоподданные паломники предпочитали пользоваться старыми турецкими, персидскими, бухарскими или даже китайскими паспортами. Это объяснялось как бюрократическими сложностями, которыми было обставлено получение заграничного паспорта в России, так и периодическим (например, в 90-е гг. XIX в.) запретом выдавать паспорта паломникам в связи с опасной в эпидемическом отношении обстановкой на Востоке. Отсутствие официальных документов не уменьшало числа российско-подданных паломников, но ставило их в зависимость от разного рода проходимцев, бравших с них за паспорта огромные деньги. В своем путешествии паломники могли рассчитывать на помощь соотечественников, осевших в странах, через которые лежал их путь. В Мекке и Медине существовали специальные дома для расселения паломников определенной национальности, основанные и содержавшиеся в значительной степени на средства богатых соотечественников. Паломничество требовало значительных средств, было по-настоящему опасным. Мусульманские паломники (в русскоязычной традиции ед.ч. *хаджжи/хаджи/гаджи*, от араб. *хаджж* в том же значении) пользовались среди своих соотечественников глубоким уважением.

Из донесения российского консульства в Джидде следует, что среднее число российскоподданных паломников составляло 8—10 тыс. человек в год (1901 г. — 6 тыс., 1902 — 16 тыс., 1903 — ок. 5 тыс.). Однако определить с достаточной точностью число именно российскоподданных мусульман-паломников представлялось в тех условиях совершенно невозможным, так как преобладающее большинство из них шло без всяких паспортов. В этой связи число российских паломников (шиитов и суннитов) оценивалось приблизительно в 18—25 тыс. человек в год.

Практика ал-Х. в то время была связана с опасностью перенесения в пределы Российской империи опаснейших инфекций чумы, тифа, холеры, эпидемии которых на Среднем Востоке и в Центральной Азии уносили миллионы человеческих жизней. В частности, с ал-Х. связывали вспышки чумной эпидемии в Астраханской губернии. В январе 1897 г. при Министерстве внутренних дел была создана Особая комиссия по борьбе с чумной заразой, которую возглавил принц А.П.Ольденбургский. В ведение этой комиссии и поступил вопрос об упорядочении паломничества российскоподданных мусульман. Сотрудниками комиссии были изучены донесения об ал-Х. от российского посольства в Константинополе и консульств в Джидде, Мешхеде и Багдаде. В Джидду были командированы врачи Соколов, Далгат, Туланов и Такаев, направлявшие в комиссию свои отчеты. Однако для всесторонней оценки политико-религиозных (особенно в связи с кровавыми событиями в Андижане 1898 г.) и медико-эпидемиологических аспектов ал-Х. было принято решение отправить в Мекку офицера русской армии мусульманского происхождения ‘Абд ал-‘Азиза Давлетшина. Его «Отчет», опубликованный в 1899 г. с грифом «секретно», представил достаточный объем в целом объективной и тщательно подобранной информации для принятия комплекса верных решений в отношении проблем, связанных с ал-Х. российскоподданных мусульман. Давлетшин попытался снять существовавшие опасения, развеять имевшиеся в отношении ал-Х. пре-

4 — 3985

дубеждения и рекомендовал при отсутствии реальной эпидемической опасности не только отказаться от всех запретов, но и облегчить для паломников путь из России в Мекку.

Первоначальный вариант документа по этому вопросу, подготовленный Министерством внутренних дел, в целом следовал такому направлению. Ал-Х. был признан явлением чисто религиозным, интересующим власти в первую очередь в санитарно-эпидемиологическом отношении. Было предложено резко уменьшить пошлину за иностранный паспорт для паломников. На губернаторов предполагалось возложить заботу о создании условий для следовавших не по железным дорогам партий паломников (получение продовольствия по низким ценам, помещений для ночлега и отдыха, обеспечение их врачебной помощью). Предполагалось установить льготную цену на железнодорожные билеты для паломников и организовать их доставку в Джидду пароходами Русского общества пароходства и торговли. Однако обсуждение этого документа заинтересованными министерствами и губернскими властями привело к появлению в нем ряда формулировок о «мусульманском фанатизме» и нежелательном воздействии ал-Х. на общественно-политическую обстановку в мусульманских областях империи. Большие споры вызвало предложение о направлении и возвращении всех паломников через порты Черного моря и Стамбул. Эта мера, облегчавшая противоэпидемический контроль, входила в противоречие с попытками воспрепятствовать панисламской пропаганде, центром которой была столица Османской империи. Было снято предложение о льготных железнодорожных билетах для паломников. Однако и после всего этого «Временные правила о паломничестве мусульман» и сопровождавший их документ Министерства внутренних дел показывают, что ал-Х. и паломничество православных христиан в Иерусалим были поставлены, по существу, в равные условия. Ввод в действие этих документов серьезно облегчил ал-Х. из России, и это привело к значительному увеличению числа официально зарегистрированных паломников — до 16 тыс. человек в 1902 г. Хотя тенденция к увеличению числа российскоподданных паломников нарушалась эпидемиями и зигзагами внутренней и внешней политики, она, по-видимому, сохранялась вплоть до первой мировой войны и революции в России.

До полного закрытия южных границ СССР в начале 30-х гг. ал-Х. из районов Средней Азии и Закавказья продолжался, хотя количество паломников постоянно сокращалось. Сталинская антирелигиозная политика сделала практически невозможным для большинства населения не только ал-Х., но и исполнение других религиозных обязанностей. Велась активная пропаганда, направленная против ал-Х. (см., в частности, работы Л. Климовича).

В годы Великой Отечественной войны, когда потребовалась консолидация сил всего общества, произошло изменение официальной политики в отношении религии. Вновь была открыта часть церквей, мечетей и синагог, а в начале 1945 г. возобновился и ал-Х. из СССР. Первую группу паломников возглавил *муфтий Ишан* Бабаханов. С тех пор 20—25 человек советских мусульман совершали ал-Х. ежегодно. Группы формировались непосредственно духовными управлениями и состояли главным образом из *имамов-хатибов* и членов актива мечети. С 1945 по 1990 г. ал-Х. совершило 850—900 человек, что совершенно не соответствовало количеству мусульман на территории СССР (в настоящее время на территории стран СНГ проживает около 60 млн. человек, принадлежащих к десяткам больших и малых народов, исторически исповедовавших ислам; в собственно России, как считают, живет сегодня 12 млн. мусульман, т.е. около 8% всего населения).

Политические процессы периода перестройки породили многочисленные расколы в созданных в советское время Духовных управлениях мусульман (ДУМ), которые официально представляли верующих и координировали работу *имамов*. В связи с принципиальным упрощением правил выезда и въезда открылись новые возможности для громадного числа мусульманских паломников из СССР, а сегодня соответственно из стран СНГ. Однако ДУМ не сумели организовать и координировать ал-Х. Группы набирались по семейному принципу, появились факты спекуляции возможностью совершить паломничество. Инициативу взяли в свои руки многочисленные исламские культурные центры, национально-культурные объединения, прямо или косвенно связанные с исламом. Именно они стали заниматься организацией ал-Х. на деньги, выделяемые зарубежными исламскими центрами. В экономических условиях рубежа 80—90-х гг. ал-Х. мог стать мероприятием, выгодным в материальном отношении. Паломники везли с собой на продажу многие десятки килограммов груза. Все это порождало многочисленные злоупотребления, вызывало законное негодование верующих и даже волнения (например, в Махачкале, 1991 г.)

Практика ал-Х. в постперестроечное время как одна из главных манифестаций принадлежности к общине отразила всю противоречивость и сложность ситуации. Анализ опубликованных в печати воспоминаний паломников показывает, что в абсолютном большинстве случаев последние имеют весьма скромные представления даже о ритуальной стороне ал-Х. и, как правило, лишь повторяют действия руководителя группы. За более чем 70 лет из коллективной памяти стерлись многочисленные предания, верования и обычаи, связанные с ал-Х. и зафиксированные в воспоминаниях паломников XVIII—XIX вв.

Среди верующих сохраняется огромный энтузиазм в отношении ал-Х. Люди пытаются попасть в Мекку любыми способами. В январе 1992 г. 29 жителей узбекского города Наманган на десяти «Ладах», преодолев в общей сложности 15 тыс. км, добрались до Мекки и Медины и совершили «малое паломничество» (араб. *'умра*). При этом они опирались как на помощь российской благотворительной организации, так и на поддержку узбекских землячеств в тех странах, по которым проходил их маршрут. Основная масса паломников добирается до Мекки за счет иностранных и отечественных спонсоров, в ряде случаев при содействии государства, которое предоставляет льготные авиабилеты, обеспечивает переезды паломников внутри страны и т.п. Что касается иностранных спонсоров, которые несут основное бремя расходов по организации ал-Х. из стран СНГ, то помимо желания помочь мусульманам из бывшего СССР ими часто движет и борьба за сферы влияния. Так, иранская транспортная компания организовала для паломников специальные рейсы через Иран и далее по морю в Саудовскую Аравию. Активную материальную помощь для совершения ал-Х. оказывает бывшим советским мусульманам и Турция.

В 1992 г. Саудовская Аравия выделила 35—36 млн. долл. на то, чтобы принять 17 тыс. паломников из стран СНГ, причем все расходы на прием 13 тыс. из них были покрыты саудовской стороной (для сравнения: в 1991 г. лишь 1,5 тыс. советских мусульман совершили ал-Х. на аналогичных условиях). Точной статистики нет, но из сопоставления этих цифр и исходя из того, что по меньшей мере 90% паломников могли осуществить поездку лишь за счет принимающей стороны, можно сделать вывод, что число паломников за год должно было возрасти по крайней мере в 10 раз. Аналогичную цифру дает и сравнительная статистика по регионам. Таким образом, в 1992 г., повидимому, был достигнут средний уровень предреволюционных лет, который следует считать естественным для того времени. С учетом двукратного роста населения, всплеска религиозности и значительного облегчения транспортного сообщения с Аравией по сравнению с той эпохой естественным для нынешних условий следует считать уровень в 35—50 тыс. человек в год.

По-видимому, в упомянутую выше цифру (17 тыс.) входят и лица, совершившие «малое паломничество». При этом прослеживается отчетливая тенденция трактовать последнее расширительно. Обычно паломники из СНГ стремятся в ходе «малого паломничества» исполнить и ритуалы «большого паломничества» — ал-Х.

Лит-ра: *А. Вамбери.* Путешествие по Средней Азии. М., 1865; *П. И. Пашино.* Мусульманские пилигримы в Джидде (Путешествие по Аравии) // Газета «Новости». СПб., 1877, № 282; *М. Миропиев.* Религиозное и политическое значение хаджа, или священного путешествия мухаммедан в Мекку, для совершения религиозного празднества. Казань, 1877; *Г. Саблуков.* Рассказы мухаммедан о кыбле. Казань, 1889; *Феннер.* О паломничестве мусульман в Мекку // Туркестанские ведомости. Ташкент, № 29, 1895; *Г. Ишаев.* Мекка — священный город мусульман (рассказ паломника) // Вестник Средней Азии, Ташкент, 1896 (ноябрь, 61—81; декабрь, 45—83); Отчет штабс-капитана Давлетшина о командировке в Хиджаз. СПб., 1899; *Яров-Равский.* Паломничество (хадж) в Мекку и Медину //Материалы по мусульманству. Вып. 5. Ташкент, 1899; *Вл. Черевανский.* Хадж (с русской точки зрения) // Центральный государственный исторический архив в Санкт-Петербурге, фонд 1298, опись 1, л. 5—11; Временные правила о паломничестве мусульман // Там же, фонд 1298, опись 1, л. 14—38; *Хаджи Салим Гирей Султанов.* Священная область мусульман в Аравии. М., 1916; *Л. Климович.* Курбан-байрам. Праздник жертвоприношения и паломничество мусульман в Мекку. М., 1933; *Ф. Мухаммадиев.* Путешествие на тот свет, или Повесть о великом хадже. М., 1969; *М. Заргишев.* У порога священной Каабы // ИВ, 1992, 7, 2—9; *он же.* На священной земле Мекки и Медины // Там же, 1992, 8, 13—16; Паломники из Туркменистана // Там же, 1992, 12, 21; Из умры возвратясь // Там же, 1992, 2, 19—20; Умра - впервые за много лет // Там же, 1992, 1, 23; Казахстанские мусульмане отправились в Мекку // Там же, 1992, 10, 19; Подготовка к хаджу // Там же, 1992, 8, 21; Ю. Зинин. 15 000 км до святых мест и обратно // Там же, 1992, 6, 17—18; Широким потоком // Там же, 1992, 10, 19; *Ifim Rizwan.* Al-Hadjdj qabla mi'at sana. Al-rihla al-sirriyya li-l-dabit al-rusi 'Abd al-'Aziz Dawlitshin ila Macca al-mukarrama, 1898—1899. Bairut, 1993 (*Е. Резван.* Хаджж сто лет назад: секретная миссия русского офицера 'Абд ал-'Азиза Давлетшина в высокочтимую Мекку, 1898—1899 гг. Бейрут, 1993 (на араб. яз.).

Е. Р.

Хваджа Ахрар, 'Убайдаллах б. Махмуд Насир ад-дин аш-Шаши (*Хадрат-и Ишан*; 1404—1490) — признанный авторитет суфийского братства накшбандийа второй половины XV в., крупнейший политический деятель и обладатель одного из самых значительных состояний своего времени. С его именем связана активная и целенаправленная политическая и экономическая деятельность братства накшбандийа и распространение его идеологии за пределами Центральной Азии.

Х. А. принадлежал к роду потомственных *шайхов*. Его предок по отцовской линии, *хваджа* Мухаммад ан-Нами, родом из Багдада (по другим сведениям — из Хорезма), став приверженцем знаменитого шафи'итского *имама* Абу Бакра Мухаммада б. 'Али ал-Каффала аш-Шаши (ум. в 976 г.), перебрался в Ташкент. Прадед Х. А., *хваджа* Шихаб ад-дин аш-Шаши, занимался земледелием и торговлей, имел двух сыновей — *хваджа* Мухаммада и *хваджа* Махмуда (дед Х. А.). Предок Х. А. по женской линии — *шайх* 'Умар ал-Багистани (Багистан — горное селение близ Ташкента), старшим сыном которого был *шайх* Ха-

4*

ванд-и Тахур. Сын последнего — *х^ваджа* Да'уд, кровной родственницей которого была мать Х. А. Все они считались *саййидами*. Х. А. родился в селении Багистан. В малом возрасте был отдан в *мактаб-и туфулийат* (начальная, или детская, школа), рано проявил склонность к мистике и еще в юности был посвящен в первую ступень суфийского Пути. Это событие в его жизни связано с именем Хасана 'Аттара. Когда Х. А. было 22 года, его дядя *х^ваджа* Ибрахим Шаши увез его из Ташкента и привез в Самарканд на учебу. К этому времени стремление овладеть эзотерической наукой (*'илм ал-батин*) у Х. А. уже преобладало над желанием познать «явные» науки (*'илм аз-захир*). В Самарканде Х. А. знакомится со многими *шайхами*, посещает их собрания (*маджалис*). Позже он отправляется в Бухару, затем в Герат — центр политической и религиозной жизни империи Тимуридов того периода. В течение этих многолетних путешествий Х. А. общается со знаменитыми *шайхами* XV в., среди них — *саййид* Амир Касим Табризи (ум. в 1433-34 г.), Зайн ад-дин Хавафи (ум. в 1439 г.), Баха' ад-дин 'Умар (ум. в 1453 г.) и др. В итоге исканий Х. А. решает окончательно посвятить себя суфийскому Пути — «людей базара и торговцев». До него доходит весть о выдающемся *халифа́ х^ваджа* Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) — *маулана* Йа'кубе Чархи (ум. в 1434-35 г.), от которого Х. А. и получает *иршад*. После этого он едет на год в Герат, затем (1431-32) в возрасте 28 лет возвращается в Мавараннахр. Живя в Ташкенте, он часто посещает Паркент, Шахрухийу, Самарканд и другие города, где активно пропагандирует учение накшбандийа, привлекает новых *муридов* и одновременно занимается хозяйственной деятельностью, в первую очередь, по примеру отца, земледелием, подчеркивая при этом, что он — простой *дихканин*.

В течение почти 20 лет, после возвращения из Герата в Ташкент, до момента сближения с Тимуридом Абу Са'идом (1451—1469), Х. А. не принимал активного участия в политических событиях страны. Однако в 1451 г. Абу Са'ид в период борьбы за самаркандский престол обращается за поддержкой к Х. А. После завоевания Самарканда Х. А. (по предложению Абу Са'ида) переезжает в Самарканд и поселяется в селении *х^ваджа* Кафшир, которое (с конца XV в. и поныне) известно под названием *Х^ваджа Ахрар*.

Этапами политической деятельности Х. А. стала организация обороны Самарканда в 1454 г. в связи с попыткой захвата его другим Тимуридом — внуком Шахруха, Абу-л-Касимом Бабуром (ум. в 1457 г.), и роль *ишана* во время смут 60-х гг. XV в. и восстания Мухаммада Джуки против самаркандского правителя Абу Са'ида. Не уменьшилось влияние Х. А. и после смерти Абу Са'ида. По сведениям источников, он был наставником старшего сына Абу Са'ида, наследника самаркандского престола — Султана Ахмад-*мирзы* и считался его *пиром*. Известным военно-политическим событием, в котором участвовал Х. А., стала оборона Самарканда в 1470 г. в связи с выступлением брата Султана Ахмада — Султана Махмуд-*мирзы*. Активная миротворческая деятельность Х. А. проявилась в событиях под Шахрухией, когда три правителя — самаркандский Султан Ахмад, ферганский *Шайх*-'Умар и ташкентский Султан Махмуд — пришли к миру благодаря вмешательству и энергичным действиям *ишана*. Огромный религиозный авторитет Х. А. и большое число верных ему *муридов* в кочевой среде обезопасили земледельческие территории Мавараннахра от набегов кочевников. Миссионерская деятельность стала важной частью идеологии братства накшбандийа и самого Х. А., о чем свидетельствуют, в частности, его взаимоотношения с правителем Моголистана Йунус-*ханом* (1468—1487).

Х. А. предопределил всю дальнейшую социально-политическую и экономическую деятельность братства накшбандийа. Одна из фундаментальных идей *ишана*, которую он старался реализовать на практике, такова: *суфий* спасает не только себя, но и мир, а для спасения мира он должен иметь над ним власть; для того чтобы иметь власть над миром, нужно активно общаться с ним. Знаменитыми стали слова Х. А.: «Если бы мы действовали только как *шайхи*, то ни один *шайх* не нашел бы себе ученика. Но у нас другая цель — это защита мусульман от злой воли угнетателей. Для этой цели мы должны общаться с властителями и завоевывать их души, выполняя тем самым предназначение ислама». Этой же цели, по словам Х. А., служило все его огромное богатство, ставшее «притчей во языцех». «Суфийская добровольная бедность» (*факр*), по утверждению Х. А., заключается не в отрешении от материальных благ, а в подавлении чувства привязанности к ним. Богатства же необходимы для владения миром — владея им, ты спасешь его.

Х. А. дожил в почете и богатстве до глубокой старости. Его могила находится в пригороде Самарканда и почитается как «святое» место. В 1500 г. Шайбани-*хан* (1500—1510), захвативший в ходе вооруженной борьбы мавараннахрские владения Тимуридов, конфисковал громадное состояние семьи Х. А. и истребил его сыновей. Дело Х. А. и братства накшбандийа продолжил Махдум-и А'зам (ум. в 1542 г.), а затем джуйбарские *шайхи* (середина XVI — конец XVIII в.).

Х. А. принадлежат несколько суфийских трактатов, в том числе Рисала-йи хураийа — комментарий на четверостишие Абу Са'ида Майхани (967—1049); Рисала-йи валидийа — наставление для идущих мистическим Путем, составленное им по поручению отца и посвященное ему; Фикрат ал-'арифин. Существуют сочинения о жизни и деятельности Х. А., написанные его современника-

ми. Среди них «Рашахат ‘айн ал-хайат» Фахр ад-дина Кашифи Ва‘иза, «Масму‘ат» Мир ‘Абд ал-Аввала Нишапури, «Силсилат ал-‘арифин ва-тазкират ас-сиддикин» Мухаммада Кази, Манакиб-и Хᵛаджа Ахрар — анонимный труд по материалам *маулана Шайха*. Особое место в этом плане занимают произведения ‘Али Шира Наваи и ‘Абд ар-Рахмана Джами (см. переписку Х. А. с последним).

Следует также отметить, что фактически ни один из авторов известных средневековых трудов, затрагивающих историю Мавараннахра второй половины XV в., не оставил без внимания деятельность Х. А.

Лит-ра: *Кашифи*. Рашахат, 207—360; *Мухаммад Кази*. Силсилат, 74а; *Мир ‘Абд ал-Аввал*. Масму‘ат, 13 Ща-б; *А. Урунбаев*. Переписка Джами и Ходжи Ахрара (тексты, переводы, комментарии). Ташкент, 1982; *Веселовский*. Памятник, 329-330; *Чехович*. Документы, 20—22, 25—26; *Болдырев*. К вопросу о Хваджа Ахраре, 53, 59, 60; *Каримов*. Некоторые аспекты, 77—79, 81—87; *Gross*. Authority, 162—168; *она же*. Status, 86—88; 95—100; *Paul*. Naqšbandiyya, 113—208; *он же*. Forming a Faction, 533—548.

Э. К.

Хусайнийа — первое в Оренбургском крае повышенное мусульманское учебное заведение (*мадраса*), организованное на основе новейших по тем временам достижений мировой педагогической науки. Официально открыто в январе 1891 г. в Оренбурге по инициативе и на средства татарских купцов — братьев Ахмад-*бая* (1837—1906), Гани-*бая* (1839—1902) и Махмуда (1839—1910) Хусайновых и названо в их честь. По некоторым данным, *мадраса* фактически существовала с 1889 г. Цель школы — подготовка кадров духовной и светской интеллигенции на базе общего среднего образования. Сначала в программе Х., рассчитанной на 10 лет, преобладали светские дисциплины: татарский, арабский и русский языки, история, математика, география, физика, химия, педагогика, бухгалтерия и др. Затем в силу традиций и в стремлении конкурировать с признанными центрами духовного образования мусульман в России братья Хусайновы в программе *мадраса* усилили внимание к изучению богословия, и учебный курс был продлен до 14 лет. С тех пор первые 3 класса составляли начальное отделение (*ибтидаи*), следующие 4 — среднее (*рушди*), еще 4 следующих — подготовительное к высшему (*игъдадийа*, араб. *и‘дадийа*) и последние 3 — высшее (*галийа*, араб. *‘алийа*) отделение. По уровню благоустроенности, составу преподавателей, постановке преподавания отдельных предметов *мадраса* Х. не имела себе равных во всей России. Этому способствовало прежде всего ее прочное материальное положение. Ахмад-*бей* пожертвовал на нужды просвещения окрестных мусульман огромный *вакф* в 500 тыс. руб., с которого Х. получала ежегодно доход от 18 до 25 тыс. руб. В 1905 г. *мадраса* переехала в специально выстроенное трехэтажное каменное здание с прекрасно оборудованными учебными кабинетами, библиотекой и пансионатом. К преподаванию в школе привлекались авторитетные педагоги, нередко авторы нескольких учебников, учебных пособий и научных трудов. В разные годы в Х. преподавали Ризаэтдин Фахретдинов, Муса Бигиев, Закир Кадыри, Фатых Карими, Джамалетдин Валиди, Габдрахман Сагди и др. Штат учащихся (*шакирдов*) был определен в 120—130 человек, но обычно их было больше. За обучение взималась плата, которая была дифференцированной в зависимости от состоятельности родителей *шакирдов* (до 100 руб. в год). В *мадраса* Х. учились посланцы многих мусульманских народов Российского Востока: татары, башкиры, казахи, узбеки, киргизы, кумыки, каракалпаки и др. В общей сложности за тридцать с лишним лет в Х. обучалось более двух тысяч *шакирдов*, которые затем сыграли заметную роль в общественной и культурной жизни российских мусульман. Учащимися Х. были будущие поэты и писатели (М. Джалиль, М. Бурангулов), артисты (И. Кудашев-Ашказарский, А. Зубаиров), композитор Дж. Файзи, государственные и общественные деятели (А. Давлетшин, С. Атнагулов) и т.д. Богатой и разнообразной была культурная жизнь Х.: работали ученические кружки, действовали курсы повышения квалификации учителей, устраивались литературно-музыкальные вечера, диспуты. *Мадраса* Х. просуществовала до 1919 г., когда она была преобразована в Учительский институт им. Хусайновых, на базе которого через год были созданы 4 самостоятельных института народного образования: татарский, башкирский, киргизский (казахский) и восточный.

Лит-ра: *Валидов*. Очерк, 92—97; *М. Рэхимкулова, А. Хамидуллин*. «Хосэения» мэдрэсэсе //Мэдрэсэлэрдэ, 74—114; *Фархшатов*. Народное образование, 87, 89, 93; *Р. А. Утябай-Карими*. Медресе «Хусаиния» // БКЭ, 392; *Г. Хосэйенов*. «Хосэйениэ» мэдрэсэһе // Ватандаш. Уфа, 1997, № 7, 122—128.

М. Ф.

Хусайнов, Мухамеджан (Мухаммад-Джан, 1756—1824) — видный религиозный и государственный деятель, председатель (*муфтий*) ОМДС. Родом из Уфимского уезда (ныне Кармаскалинский район Республики Башкортостан). Высшее религиозное образование получил в повышенных школах (*мадраса*) Сеитовского посада (Каргалы), Оренбурга, Бухары и Кабула. С 1785 г. состоял проповедником (*ахуном*) при Оренбургской пограничной комиссии, в том же году по указу Екатерины II получил звание «первого *ахуна* края». В его обязанность входила выдача разрешений на строительство мечетей и присвоение религиозных званий. В сентябре 1788 г. указом Екатерины II назначен *муфтием*, председателем ОМДС и занимал эту должность

до конца своей жизни. Х. М. — автор проектов преобразования ОМДС в Центральную мусульманскую коллегию с региональными филиалами, создания сети религиозных учебных заведений с преподаванием светских дисциплин. Сторонник авторитарного правления, при нем заседатели были отстранены от принятия решений. Добился повышения компетенции ОМДС в семейно-брачных и имущественных делах, принятия в 1811 г. положения, по которому *муфтиев* могли судить только в Правительствующем Сенате после доклада императору. Был проводником внутренней политики Екатерины II в Поволжье и Приуралье. Принимал активное участие в реализации внешней политики Российской империи на Востоке и Кавказе. Неоднократно возглавлял правительственные делегации, выезжавшие в Малый и Средний *жузы* для переговоров с казахскими *ханами* и *султанами*. Х. М. удалось добиться от верхушки казахского общества признания «духовной власти» российского *муфтия*. При его содействии в 1797 г. для управления Малым *жузом* учреждается Ханский совет, которым фактически руководил он; Х. М. склонил казахских *султанов* выбрать *ханом* лояльного к России Айчувака. На Кавказе Х. М. по поручению правительства организовывал у горских народов родовые суды и принимал присягу на верность России. В 1805 г. участвовал в «секретной комиссии по делам туркмен». Состоял членом Вольного экономического общества и почетным членом Совета Казанского университета. Имел обширное помещичье хозяйство, недвижимость в Уфе и Оренбурге.

Лит-ра: *Уметбаев*. В память столетия, 32; *Азаматов*. Духовное собрание, № 4, 187–197, № 5, 166–182.

Д. Аз.

Центральная Азия — обширные территории от берегов Каспийского моря на западе до Маньчжурии на востоке. На значительной части этих земель получил распространение ислам. В первую очередь речь идет о территориях нынешних центральноазиатских республик (Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан), которые в русскоязычной литературе именуются «Средняя Азия и Казахстан» и на которых проживают ираноязычные таджики, тюркоязычные казахи, каракалпаки, киргизы, туркмены, узбеки и уйгуры. Языковая и этническая разнородность, различия в культурных традициях являются существенными факторами, определяющими формы бытования ислама в данном регионе.

Исламизация Ц. А., начавшаяся уже во второй половине VII в., протекала неоднозначно и в течение длительного времени. На ее ход существенное влияние оказали богатая религиозная культура доисламского периода, сосуществование оседлого и кочевого способов хозяйствования, неоднократная смена геополитической ситуации в регионе. По характеру протекания исламизации, сложения собственных традиций в учении и практике ислама Ц. А. делится на два самостоятельных региона — (1) Мавараннахр и (2) Туркистан.

(1) Мавараннахр — вся территория за Амударьей, завоеванная арабами и названная ими Ма вара' ан-нахр («то, что за рекой»). Заслуга покорения этой страны (704–715) принадлежит представителю североарабской военно-политической группировки племен, 'аднаниду Кутайбе б. Муслиму. Однако для определения хода и характера исламизации этого региона существенное значение имеют набеги и временные завоевания отдельных областей, осуществленные до этого кахтанидами-мухаллабитами – предводителями южноаравийской племенной группировки. Они, естественно, вступали в союзнические отношения с определенными слоями и силами из местного населения, а те, в свою очередь, принимая ислам, становились «арабами» — клиентами того или иного йеменского племени. В последовавших в первой четверти VIII в. частых столкновениях между северными и южными арабами были пострадавшие из числа последних и местных мусульман — союзников йеменитов. Это, в свою очередь, давало обильный материал для составителей так называемого кахтанидского предания, деятельность которых проходила именно в это время в йеменских центрах Сирии и Аравии. Это было началом неоднозначного процесса взаимопроникновения реалий Ц. А. в состав кахтанидского предания и сюжетов о героических походах доисламских химйаритских царей — в центральноазиатский религиозный фольклор и литературу.

В собственно М., где власть завоевателей казалась прочной и долговечной, принятие ислама для местных жителей по ряду причин становилось привлекательным. Одна из них — уравнивание прав местного населения с арабами. Принявшие ислам, как и арабские воины и члены их семей, освобождались от уплаты налогов и податей, возложенных на них при Омейядах (661–750) в виде дани, что и вызвало массовое принятие местным населением ислама. Такой большой размах исламизации не устраивал арабских наместников, отвечавших перед правительством за налоги и лично заинтересованных в их сборе. Они часто проявляли непоследовательность и отменяли ранее принятые решения. Подобные действия властей вызывали протесты мусульман из числа местных жителей, волнения, восстания за уравнение в правах всех мусульман — арабов и неарабов (*'аджам*). Так стала возникать «исламская среда» в М., в которую начали проникать чаще всего оппозиционные правительству учения из центральных регионов мусульманского мира. Наиболее значительным по степени влияния на дальнейшую судьбу ислама в Ц. А. было мурджи'итское движение, которое в Хорасане и М. в VIII в. ассоцииро-

валось с борьбой местного населения за равные права с арабами. В дальнейшем, в эпоху сложения богословско-правовых школ в исламе (конец VIII — начало IX в.), именно этот фактор послужил главной причиной распространения и преимущественного закрепления в М. ханафитского *мазхаба*, учение которого первоначально было разработано и развито в среде мурджи'итов Куфы, Багдада и Балха.

Школа ханафитов М., возникшая в IX в., прошла три периода в своей истории: 1) период становления (IX—X вв.), когда под влиянием ханафитских центров Багдада и Балха зарождаются и складываются местные школы в Бухаре и Самарканде; 2) период расцвета (XI — начало XIII в.), когда в М. происходят дальнейшая детализация и кодификация основных положений ханафитского *мазхаба*; 3) период застоя (начало XIII — XIV в.), когда в результате монгольского завоевания происходят снижение роли *факихов* в жизни общества и консервация положений *фикха*.

Велика была роль этой школы *фикха* в формировании региональной формы бытования ислама в М. *Факихи* — выразители интересов различных слоев горожан — перерабатывали с общеисламских позиций различные проявления повседневной жизненной практики, прежде относимые к разряду «обычаев» (араб. *'адат*, ед. ч. *'ада*). Большую роль в этом процессе сыграли вынесенные ими «постановления» (араб. ед. ч. *фатва*), «узаконившие» многие доисламские традиции, обычаи и социально-правовые представления народов М. Шесть авторитетов этой школы — Шамс ал-а'имма ал-Халвани (ум. в 1056-57 г.), Шамс ал-а'имма ас-Сарахси (ум. в 1096-97 или 1107 г.), Фахр ал-ислам ал-Паздави (ум. в 1089 г.), Ифтихар ад-дин ал-Бухари (ум. в 1147-48 г.), Бурхан ад-дин ал-Бухари (ум. в 1174-75 г.) и Фахр ад-дин Кадихан (ум. в 1196 г.) — были удостоены звания «*муджтахид* третьей степени» знатоками основ мусульманского права (*усул ал-фикх*).

Противоречия между различными богословско-правовыми школами, возникшими на местной почве, особо проявились в области мусульманской теологии (*'илм ал-калам*). В X в. центром острых дискуссий становится Самарканд. Представители суннитской общины города Абу Мути' Макхул ан-Насафи (ум. в 930 г.), Абу Мансур ал-Матуриди (ум. в 944-45 г.), Абу-л-Касим ал-Хаким ас-Самарканди (ум. в 953 г.) дискутировали с му'тазилитами, каррамитами, карматами и др. Особую остроту этим спорам придавало наличие в городе немусульманских общин — манихеев, христиан и др. Впоследствии, в XI — начале XII в., догматико-правовые взгляды суннитских богословов Самарканда усилиями в первую очередь Абу-л-Йусра ал-Паздави (ум. в 1099-1100 г.), Абу-л-Му'ина ан-Насафи (ум. в 1114 г.) и Абу Хафса ан-Насафи (ум. в 1142 г.) были окончательно систематизированы. Позднее это учение (или школа) получило распространение среди ханафитов всего мусульманского мира под названием ал-матуридийа. Особое положение занимала школа ханафитов Хорезма. Эта филолого-богословская школа (XII—XIV вв.) в теологии оставалась му'тазилитской.

Монгольские завоевания привели к потере исламом статуса государственной религии. Это значительно ослабило позиции ханафитской богословско-правовой школы, успевшей занять свое место в политической системе М. Углубление в мелкие вопросы *фикха* и *калама*, вследствие этого отход от жизненно важных проблем, интересовавших население, а также разрушение городов, в особенности полное опустошение Бухары в 60—70-е гг. XIII в. в результате выяснения отношений между различными военно-политическими группировками монголов, послужили в начале XIV в. причинами отмирания традиций этой школы в М.

(2) Туркистан (или Туркестан) — обширные территории преимущественно к северо-востоку от собственно Мавараннахра, не завоеванные арабами и названные ими *Билад ат-турк* («страна тюрок»). Политическое господство в Т. принадлежало различным тюркским или другим местным правителям. Так как этот регион в культурном отношении (особенно согдийское население) зависел от исламизировавшегося Мавараннахра, то вопрос его исламизации рано или поздно стал актуальным и здесь. Процесс исламизации Т. остается малоизученным из-за слабой разработанности источниковедческой базы. Большинство источников носят устный, фольклорный характер или поздно записаны, и поэтому вместе с древним слоем они заключают в себе напластования более позднего времени. Политическое противостояние тюркских правителей *Халифату* предопределило успех и широкое распространение в Т. идей различных движений и учений, стоявших в открытой оппозиции к центральному арабскому правительству. Так, широко были поддержаны движения ал-Хариса б. Сурайджа (734—746), Абу Муслима (747—749), абумуслимитов — Исхака ат-Турка, ал-Муканна' (776—780) и др. Именно они дали мощный толчок внедрению в регион идей кайсанитов, в частности учения о «непогрешимом *имаме*» (*имам ма'сум*). При познании истины об *имаме* или следовании *имаму* широко использовались учения и практика близких к кайсанитам общин и школ рационалистического направления — философов, батинитов и др.

Исламизация Т. протекала в особых условиях. Во-первых, эта территория противников *Халифата*, где находили убежище не только мусульмане-оппозиционеры, но и подвергавшиеся гонениям манихеи, маздакиты, христиане. Во-вторых, в нем шли процессы относительно мирного общения между различными религиозными и языковыми системами, вновь прибывавшими народами из глубин Ц. А. В-третьих, из-за слабости

мелких городских центров книжная ученость находилась на втором плане по сравнению с «народным» исламом. В-четвертых, вследствие появления крупных мусульманских государственных образований вновь и вновь приходилось традиционализировать ранее существовавшие формы ислама. В-пятых, Т. имел тесные связи с определенными общинами и школами в Мавараннахре и Хорасане, откуда черпал формы для выражения собственных идей.

Кахтанидское предание обрело в Т. свою дальнейшую историю. Включение Ц. А. в ареал действия этого предания дало обратный эффект: начался процесс локализации героических походов, мест боев химйаритских царей, обнаружения их потомков среди членов религиозных общин и этнических меньшинств, прибывших из стран Ближнего Востока. Необходимость исламизации (=«арабизации») жителей Т. без их подчинения («институт патронатства») современникам-арабам положила начало идентификации прошлого страны с кахтанидским преданием. В дальнейшем, в ходе традиционализации первоначального, «недостаточного» ислама, имена химйаритских царей превратились в имена пророков, других персонажей Корана, сподвижников и родственников пророка Мухаммада, а места легендарных боев — в «места мученической смерти» героев раннего ислама. Особого внимания заслуживают *х^ваджи* — центральноазиатские арабы, потомки курайшитов, участвовавших в вышеупомянутых «походах». Кланы *х^ваджей* имели сильное влияние на религиозную жизнь оседлого и особенно кочевого населения Т. Каждый клан был связан с определенным родом, племенем, его родовыми кладбищами, «святыми» местами, мифологией. Эта среда в ходе исламизации перерабатывала новый материал в соответствии со старыми традициями. Наряду с кайсанитско-мубаййидитскими идеями и кахтанидским преданием на нее существенное влияние оказали учения исма'илитов-карматов, каррамитов, шафи'итов. Абу Наср ал-Фараби (ум. в 950-51 г.), Абу Бакр ал-Каффал аш-Шаши (904—976), Ибн Сина (980—1037), Насир-и Хусрау (ум. в 1088 г.) внесли заметный вклад в развитие религиозной мысли в данном регионе.

С каждым новым нашествием кочевых народов на Мавараннахр росло и влияние туркистанской формы бытования ислама на регионы Ц. А. с оседлым населением. Особенно сильно проявилось это после монгольских завоеваний. Чагатаи — тогдашнее кочевое и полукочевое население Мавараннахра — стали играть главную роль в жизни страны. Они находились под сильным влиянием так называемого «сельского духовенства» — идеологов «народного» ислама. Полное возвращение при *амире* Тимуре (1370—1405) исламу статуса государственной религии требовало кардинальных изменений и в этой области, где после монгольского правления царил полный хаос. Заслуга в традиционализации и теоретическом обосновании существовавших в тот период форм исламской практики и верований, особенно высших слоев общества, принадлежит предводителям братства накшбандийа *х^ваджа* Мухаммаду Парса (1345—1420) и братства йасавийа *х^ваджа* Исхаку б. Исма'ил-*ата* ал-Казкурти ат-Туркистани (последняя четверть XIV в.). Все последующие этапы истории Ц. А. характеризуются возрастанием роли суфизма во всех сферах жизни общества. Особенно яркой была политическая деятельность Х^ваджа 'Убайдаллаха Ахрара (1404—1490), Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.), джуйбарских (середина XVI — конец XVII в.) и восточнотуркистанских *шайхов* (конец XVII — середина XVIII в.). Политическая активность суфийских *шайхов* стимулировала разработку в их среде вопроса о сакральности власти. В результате государи из узбекских династий в центральноазиатских ханствах в XVIII—XIX вв. правили с титулом *саййид*.

Учения центральноазиатских братств появились значительно позже учений хорасанских и иракских суфиев, и естественно, что при их изложении были использованы уже готовые термины, формулировки и штампы последних. Чтобы понять суть и специфику центральноазиатского суфизма, лучше всего обратиться к его практике, хотя она и очень скупо описана в теоретических трудах центральноазиатских авторов, очевидно, из-за некоторых ее черт, считавшихся не соответствующими основным канонам ислама. В практике центральноазиатского суфизма различали в основном два вида *зикра*: тихий (*хафи*) и громкий (*джахр*). Представители братств накшбандийа, имевшего четко налаженную организацию, и йасавийа, тесно связанного с народными верованиями и религиозной практикой, в течение долгого времени спорили о соответствии своей формы *зикра* основам *шари'ата*. Наряду с этими двумя братствами определенный след в истории региона оставили братства кубравийа, тайфурийа ('ишкийа), кадирийа. Позднее, в XVII—XIX вв., появляются контаминированные братства типа мухаммадийа и каландарийа. Вовлечение суфийских лидеров в официальные структуры (*муфтий*, *шайх ал-ислам*, *кади*, *мударрис* и др.) привело к созданию новой формы бытования ислама. В нее органически вплелись установки нормативного ислама и суфизма, охватившего и исламизировавшего новые пласты религиозной жизни населения. Начиная с этого времени практически все формы народных религиозных верований и практики, включая и те, которые еще не получили теоретического обоснования, население стало воспринимать как исламские.

Относительная изолированность и отдаленность Ц. А. от стран Ближнего и Среднего Востока послужила причиной позднего проникновения реформистских идей в этот регион, хотя идеи обновления отмечены у некоторых '*улама'* Бухары и Самарканда конца XVIII — начала XIX в. Крупные из-

менения в этом направлении стали происходить после установления контроля Российской империи над тремя центральноазиатскими ханствами. В силу создавшегося порядка управления страной идеи модернизации коснулись двух сфер — судебной системы и системы образования. Создание судов отдельно для оседлого и кочевого населения для решения второстепенных вопросов местных жителей стимулировало работу по точной кодификации норм *фикха* и обычного права по европейскому образцу. Более живо и остро проходили дискуссии по критике старого и выработке «нового метода» (*усул-и джадид*) в системе образования. От этого словосочетания и получили свое название центральноазиатские реформаторы — джадидисты. Махмуд-*х^ваджа* Бихбуди (1875—1919), Мунаввар Кари (1878—1931), ʻАбд ар-Раʼуф Фитрат (1886—1938) в своих трудах и практике искали пути синтеза традиционной и современной систем образования. В переходный к полной советизации период (1917—1937) джадидисты, принимавшие участие во всех событиях общественной жизни, почти все стали жертвами сталинских репрессий. В советский период одновременно с физическим уничтожением духовенства, разрушением культовых зданий, развертыванием атеистической пропаганды создавались органы для управления религиозной жизнью населения (Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, 1943 г.). Борьбу с исламом местное население воспринимало как уничтожение национальной культуры. Поэтому после распада Советского Союза во вновь появившихся центральноазиатских государствах неизмеримо возрос интерес к исламу как источнику возрождения национальной культуры, духовных ценностей. Первым результатом наступления эпохи независимости стала организация отдельных духовных управлений в каждом из пяти государств. Нынешняя религиозная ситуация в них характеризуется в меньшей или большей степени следующими чертами: а) в условиях свободного отправления религиозного культа наблюдается отток части населения, не имеющей сильно выраженных религиозных запросов, из мечетей; б) политизация определенной части духовенства, в результате чего в литературе появились термины «официальное» и «неофициальное» духовенство; в) возрождение в отдаленных районах традиций в учении и практике, считавшихся утраченными за годы советской власти; г) слабость собственно религиозной науки; д) усиленное проникновение модернистских учений и идей из других мусульманских стран.

Лит-ра: *Бартольд*. Туркестан; *А. М. Беленицкий, И. Б. Бентович, О. Г. Большаков*. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973; *А. К. Муминов*. Мавераннахрская школа фикха // Общественные науки в Узбекистане. Ташкент, 1990, №10, 38—42; *Б. М. Бабаджанов*. Ясавийа и Накшбандийа в Мавераннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV — XVI в.) //Ясауи тагылымы. Туркестан, 1996, 75—96; *W. Madelung*. The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism // DI, 59, 1982, 32—39; *De Weese*. Islamisation; Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. B., 1996; *U. Rudolf*. Al-Maturidi und die sunnitische Theologie in Samarkand. Leiden, 1997.

А. М.

Чечено-Ингушетия — распространенное в русскоязычной литературе название исторической территории проживания чеченцев и ингушей. Ныне это Чеченская Республика Ичкерия (ЧРИ) и Республика Ингушетия (РИ), расположенные на северном склоне Большого Кавказа (в его восточной части) и на прилегающих к нему Чеченской равнине, Терско-Сунженской возвышенности и Терско-Кумской низменности. ЧРИ граничит на западе с РИ, на северо-западе — со Ставропольским краем, на северо-востоке и востоке — с Республикой Дагестан, на юге — с Республикой Грузия. РИ граничит на западе и северо-западе с Республикой Северная Осетия-Алания, на востоке — с ЧРИ, на юге — с Республикой Грузия. Общая площадь Ч.-И. — 19,3 кв.км; на 1989 г. население — 1290 тыс. человек, в том числе чеченцев — 734,5 тыс., ингушей — 163,8 тыс. человек.

Чеченцы (самоназвание нохчий) и ингуши (самоназвание г'алг'ай), а также аккинцы, проживающие в Республике Дагестан, и кисты — в Республике Грузия, имеют общий этноним — вайнахи (чечен.-ингуш. *вайнах* — «наш народ»). Вместе с бацбийцами, жителями Республики Грузия, они представляют единый — нахский — этнический массив и являются автохтонным населением Кавказа. Этноним «чеченцы» образовался от названия селения Чечен, где во время Персидского похода Петра I (1722 г.) произошли военные столкновения русских войск с местным населением. Тогда же часть западнонахских обществ была названа по наименованию селения Ангуш/Ингуш/Онгушт в Тарской долине (ныне — селение Тарское в Республике Северная Осетия-Алания) «ингушами».

Древнейшей общенациональной верховной организацией был Совет Страны (чечен.-ингуш. *Мехк Кхел*) — законодательный и распорядительный орган на представительной основе, социальный состав, формы руководства и степень власти которого изменялись в ходе исторического развития. Этический кодекс вайнахов (чечен.-ингуш. *г'иллах* — «приличие», «вежливость»), вобравший все ценностные ориентиры традиционной культуры, играет существенную роль в нравственном сознании и регламентации норм семейно-бытовых и общественных отношений.

Упоминания о первых государственных образованиях на территории Ч.-И. относятся к IX—XII вв.: большинство равнинных и ряд предгорных районов входили в Аланское царство, некоторые степные зоны — в Хазарский *каганат*, горная часть нынешней

ЧРИ — в царство Серир. В XIII в. край подвергся опустошительному нашествию Золотой Орды. Созданное в XIV в. объединение Симсим, правителем которого являлся Гаюр-*хан*, было разгромлено войсками Тимура. В конце XVI — начале XVII в. земли вайнахов (как и весь Кавказ) становятся объектом притязаний Османской империи, Крымского ханства, сефевидского Ирана, Московской Руси, при этом устанавливаются дипломатические связи местных владетелей с главами отдельных стран (первое посольство в Москву, направленное от территорий Ч.-И., подвластных Ших-Мурзе Окоцкому, состоялось в 1588—1589 гг.). Начавшаяся со строительства крепостей и казачьих городков, русская колонизация со второй половины XVIII в. принимает все больший размах. В 1785—1791 гг. *имам шайх* Мансур попытался создать общегорское государство с центром в Чечне; в начале 40-х гг. XIX в. сформировалось военно-теократическое государство — *Имамат* народов Чечни и Дагестана с центром сначала в Дарго, а с 1845 г. — в Ведено. Глава *Имамата* Шамиль использовал идейные и организационные принципы братства накшбандийа: территория Чечни была разделена — без учета традиционно сложившихся обществ — на военно-административные районы, которыми управляли назначенные *имамом* Шамилем наместники-*наибы* (араб.). Они были наделены правами административной, исполнительной, судебной и военной власти; в их обязанности входил сбор налогов, а также «забота о заключении наивозможно большего числа браков» между жителями вверенных им районов (эти меры носили принудительный характер). *Шари'ат*, являвшийся вначале консолидирующей силой, способствовал позже и ослаблению *Имамата*: жесткая регламентация личной и общественной жизни, противоречия между *шари'атом* и обычаями — *'адатом*, а также устойчивость древних религиозных традиций (на фоне разрушения святилищ и запретов на отправление народных обрядов) и родовая сплоченность играли в этом процессе значительную роль. После пленения Шамиля и падения *Имамата* (1859 г.) территория Ч.-И. была включена в пределы Терской области Российской империи. Первый Общегорский съезд (май 1917 г., Владикавказ) провозгласил Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (после второго съезда — и Абхазии) как самоуправляющуюся единицу. В марте 1918 г. была объявлена Терская Советская Республика в составе РСФСР, просуществовавшая до февраля 1919 г. Союз горцев был преобразован в Независимую Демократическую Республику горцев Северного Кавказа (краткое наименование — Горская Республика, провозглашена 11 мая 1918 г.), куда наряду с шестью национально-политическими образованиями кавказских народов как целостная единица вошла Ч.-И. (Парижская мирная конференция Горскую Республику не признала). В сентябре 1919 г. был создан (а в марте 1920 г. распался) Северо-Кавказский *эмират шайха* Узун-*хаджжи* с резиденцией в селении Ведено (нынешняя ЧРИ). После победы Советской власти в конце 1920 г. на Северном Кавказе была провозглашена Горская АССР (законодательно закреплена декретом ВЦИК РСФСР от 20 января 1921 г.), из которой в 1922 г. выделена Чеченская автономная область, а в 1924 г. — Ингушская автономная область, объединенные в 1934 г. в Чечено-Ингушскую автономную область (с 1936 г. — Чечено-Ингушская АССР). В 1944 г. вайнахи были выселены в Среднюю Азию и Казахстан, республика — упразднена, восстановлена в 1957 г. В ноябре 1990 г. Верховный Совет ЧИ АССР принял Декларацию о государственном суверенитете республики, в мае 1991 г. переименованной в Чечено-Ингушскую Республику. В ноябре 1991 г. провозглашена суверенная ЧРИ, в июне 1992 г. Верховный Совет РФ принял Закон «Об образовании РИ в составе Российской Федерации».

В Ч.-И. закрепился суннитский ислам шафи'итского толка (*мазхаба*). Процесс исламизации проходил территориально в разное время. Считается, что раньше других ислам приняло население Ичкерии — юго-восточной части Чечни, в верховьях рек Аксай и Хулхулау (приток реки Сунжа), последними — жители ингушского селения Гвилети, расположенного в верховьях Дарьяла (1861 г.). Согласно данным археологии, ряда письменных источников, в распространении ислама выделяются несколько этапов: VIII—IX вв. — период арабо-хазарских войн, XI—XII вв. — через исламизированные верхи половцев, XIII—XIV вв. — через Золотую Орду, конец XIV в. — нашествие войск Тимура, конец XV — первая половина XVI в. — из Дагестана, Кумыкии, Кабарды, Крымского ханства, Турции, Ирана. В XVI в. сложилась местная письменность на основе арабской графики. Укоренение ислама происходило в конце XVIII — первой половине XIX в., когда развернулась народно-освободительная война под руководством *имама шайха* Мансура, затем — *шайха* Абдул-Кадыра ('Абд ал-Кадира, 1822 г.), *шайхов* Авко и Мухаммада Майртупского и *имама* Яуха/Ауха/Гаука (1825 г.), а позже — дагестанских *имамов* Гази-Мухаммада, Гамзат-*бека*, Шамиля (1828—1859).

Ряд этногенетических преданий вайнахов возводит происхождение этноарха и некоторых родовых предков к выходцам из Аравии. Так, Маго-Ерды, мифический родоначальник ингушей, с принятием ими ислама стал пользоваться славой «святого», который всегда обращался к Корану. Согласно бытующим религиозным мифам, ислам являлся формирующим и организующим началом в становлении этноса и его традиций, так как Аллах сотворил чеченцев и ингушей изначально мусульманами. Древние верования и культы, с ними связанные, в различной степени были трансформированы и пе-

реосмыслены исламом, определив его местную специфику. Многие архаические термины и фразеологизмы вошли в мусульманскую религиозную терминологию. Наиболее адаптированы к местным традициям праздники жертвоприношения (*курбан-байрам*), разговения (*ураза-байрам*), рождения Пророка (*мовлид*, араб. *маулид*). Почитание и соблюдение обряда *мовлид* имеют свою специфику у горцев. Эмоционально насыщенный, он приурочивается не только к священному месяцу *раби' ал-аввал*, но и к различным событиям семейно-бытовой жизни: его значение трактуется как богоугодная потусторонняя ценность и как земная жизненная целесообразность. Праздник *ураза-байрам* воспринимается вайнахами как событие национального масштаба. Комплекс древних представлений и ритуалов, связанных с празднованием ночи летнего солнцестояния, с распространением ислама был перенесен на «ночь предопределения» (араб. *лайлат ал-кадр*) в месяц *рамадан*.

Преемственность традиционного мировоззрения проявляется и в культе «святых», стержнем которого служит идея существования как непосредственных связей человека с Аллахом, так и опосредованных — через *шайха-устаза*, избранника Аллаха. Почитание *шайхов, имамов, хаджжи*, соблюдение ритуалов — условие и признак сохранения семейной и родовой чести. Ислам в Ч.-И. с самого начала приживался в форме суфизма, в значительной степени обращение в новую веру проходило под влиянием деятельности *шайхов*. Так, в 10—20-х гг. XVII в. в Ичкерии поселился *шайх* Мут (конец XVI — 40-е гг. XVII в.) — внебрачный сын Тарковского *шамхала* Солтан-Мута. Пещера, в которой он уединялся, стала «святым» местом — Ших-Мут Хьех. Сохранились предания о таких наставниках, как *шайх* Мурат, Бата, Термаол, Берсан-*шайх*. Могила матери *шайха* Кунта-*хаджжи* близ селения Гуни Веденского района ЧРИ — наиболее почитаемое место поклонения. Среди часто посещаемых «святых» мест — мавзолей *шайха* Уммал-Ахада (Уммалат-*шайха*) у селения Сержень-Юрт Шалинского района (он был восстановлен после возвращения чеченцев и ингушей из депортации: 12 августа 1959 г. его посетили 1500 паломников; в засушливые годы здесь совершались моления о ниспослании дождя), Ташу-*хаджжи* (чечен. Воккха-*хаджжи* — «Великий *Хаджжи*») у селения Саясан Ножай-Юртовского района, Узун-*хаджжи* — у селения Шамиль-Хутор Веденского района, Докку-*шайха* — в Грозненском районе, *шайха* Али Митаева в Шалинском районе ЧРИ.

Среди верующих в Ч.-И. — последователи (*мюриды*) братств накшбандийа и кадирийа, преобладают последние (в литературе 20-х гг. XX в. имеются фрагментарные сведения о приверженцах братств шазилийа и бекташийа). Проповедником учения кадирийа был *шайх* Кунта-*хаджжи*. В последней трети XIX в. из братства выделились несколько ветвей (*вирдов*), наиболее многочисленные из них — последователи Бамматгирей-*хаджжи* из селения Автуры (первыми последователями *шайха* были члены *тайпа* Гуной), Чиммирзы из селения Майр-Туп Шалинского района Чечни, ингушского *шайха* Батал-*хаджжи* из селения Сурхохи. Непосредственные приверженцы Кунта-*хаджжи* группировались вокруг его поверенных — *вакилов*, среди них — Юсуп-*хаджжи* из селения Махкеты Веденского района, Кахарман-*хаджжи* из селения Шали в Чечне, Хусайн-*хаджжи* из селения Плиево и Гайребиг-*хаджжи* из селения Насыр-Корта в Ингушетии. Основной их обряд — громкое коллективное радение (*зикр-джахр*), сопровождаемое сначала медленными телодвижениями, затем перемещением, переходящим в быстрый бег по кругу против часовой стрелки. Между радениями исполняются религиозные гимны — *назмы*; по их окончании читается молитва—просьба к Аллаху (араб. *ду'а*) на арабском и чеченском языках. Среди последователей Кунта-*хаджжи* имеются и женские группы. В 50-е гг. из *вирда* Чиммирзы выделилась группа Вис-*хаджжи* (начал проповедовать в Казахстане, куда он был выселен), который в качестве обязательных атрибутов ритуала *зикра* ввел (дополнительно к барабану) «скрипку» (*чондарг*) и белую папаху.

По мере распространения ислама численно росло и мусульманское духовенство — *муллы, кади, эфенди, шайхи*, их *вакилы* (поверенные), *тамады* (старшие), *туркхи* (глашатаи). Однако строгой иерархии и четкого разделения на «официальных» и «неофициальных» служителей культа в Ч.-И. не было. В 10-е гг. XX в. часть служителей культа предпринимала попытки модернизировать ислам, что нашло отражение в выступлениях и статьях Мухаммада Катиева, *хаджжи* Мурата Горчханова, Горца (псевдоним). Религиозная мысль того времени отражала различие позиций представителей консервативного и реформаторского направлений ислама в Ч.-И., но в период борьбы за независимость она утрачивает «двойственность», что объясняется стремлением к объединению сил и созданию централизованного аппарата. Священнослужители как носители знания, религиозных и национальных традиций занимали ключевые позиции в общественно-политической и экономической жизни Ч.-И. В период борьбы за главенствующее положение в крае большевики приняли резолюцию «О введении шариатского судопроизводства» (апрель 1921 г.) в Горской АССР, а уже в августе 1922 г. постановили его ликвидировать. Шариатские суды действовали в Ингушетии и Чечне до 1926 г., в противовес им вводились народные суды. Последним вменялось в обязанность обращать внимание на изучение дел, дискредитирующих служителей культа, широко оглашать материалы через показательные процессы, при этом оказывалась мо-

ральная и материальная поддержка публично отказавшимся от духовного сана. Антирелигиозная политика выражалась в разрушении культовых зданий (или в использовании их для хозяйственно-административных нужд), в атеистической пропаганде (в этот период появились группы так называемых «пустоголовых» — *тюллигов*, исполнявших пародии на мусульманские обряды и сатирические куплеты, направленные против духовных лиц), в мероприятиях по «изоляции» авторитетных *шайхов* и *мулл*. В отличие от других территорий Северного Кавказа, в Ч.-И. атеистическая работа не давала результатов. В 1929 г. в Чечне действовало 700 соборных мечетей, две тысячи «кубовых» (квартальных), в 1931 г. было 180 *мадраса*, в которых обучалось около двух тысяч учащихся. Закрытие культовых сооружений привело к возникновению подпольных мечетей и мусульманских школ. С изменением политической и идеологической ситуации в стране на рубеже 80—90-х гг. XX в. началось интенсивное строительство мечетей практически во всех населенных пунктах.

В XIX в. на Северном Кавказе не было духовных управлений: религиозными делами ведало военное начальство в лице генерал-губернаторов. В начале 40-х гг. XX в. было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), располагавшееся в г. Буйнакск (Дагестан). В 1992 г. сформирована межрегиональная структура — Высший религиозный совет народов Кавказа (ВРСНК), продолживший традиции Бюро кавказских мусульман (Общекавказского мусульманского союза), образованного в апреле 1917 г. в Баку, и Кавказского духовного правления, избранного на первом Общегорском съезде (май 1917 г.), председателем которого был Нажмутдин-*эфенди* Гоцинский, — от чеченцев в него вошел Сугаип-*мулла*, от ингушей — Абдул-Карах-*хаджжи*.

В настоящее время в ЧРИ и РИ действуют десятки ответвлений братств накшбандийа и кадирийа. В правовую практику ЧРИ вводятся нормы *шари'ата*.

Лит-ра: *Х. Ошаев*. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1929, № 3 (5), 39—44; 1930, № 9—10 (23—24), 48—54; *А. И. Шамилев*. Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Известия ЧИ НИИ ИЯЛ. Т. 3. Вып.1. Грозный, 1963, 97—107; *А. А. Саламов*. Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Труды ЧИ НИИ ИЯЛ. Т. 9. Грозный, 1964, 155—168; *А. Д. Яндаров*. Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20—70-е гг. XIX в.). Алма-Ата, 1975; *М. М. Мустафинов*. Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Известия ЧИ НИИ ИЯЛ, 2, Вып.1. Грозный, 1976, 117—126; *М. Б. Мужухоев*. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979, 125—150; *С. Ц. Умаров*. Эволюция основных течений ислама в Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985; *В. Х. Акаев*. Суфийские братства в Чечне, их взаимоотношения и участие в современной общественно-политической жизни // Научная мысль Кавказа. Ростов-на-Дону, 1996, № 3.

Дж. М.

УКАЗАТЕЛИ

1. Указатель имен собственных, названий династий

2. Указатель названий религий, суфийских братств, религиозно-философских школ, богословско-правовых толков, течений, организаций, партий и т.д.

3. Указатель географических и топографических названий

5 — 3985

4. Указатель этнических названий

5. Указатель названий упомянутых сочинений, периодических изданий

6. Указатель терминов

7. Предметный указатель

Список сокращений

БКЭ — Башкортостан. Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.
ДАН-В — Доклады Академии наук СССР. Серия В.
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Русского археологического общества, СПб.
ЗКВ — Записки Коллегии востоковедов
ИАН — Известия Академии наук
ИВ — Исламский вестник. М.
ИВ АН РУз — Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан
ИИЯЛ ДНЦ РАН — Институт истории, языка и литературы Дагестанского научного центра РАН
ИООН АН ТаджССР — Известия Отделения общественных наук Академии наук Таджикской ССР
ИЭС — Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
ЛО ИВАН — Ленинградское отделение Института востоковедения Академии наук
НА УНЦ РАН — Научный архив Уфимского научного центра РАН
РАН — Российская академия наук
СВ — Советское востоковедение. М.
СВР — Собрание восточных рукописей. Ташкент.
СПбФИВ РАН — Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской академии наук
СЭ — Советская этнография
Тр. ЧИ НИИ ИЯЛ — Труды Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный.
Тр. ЮТАКЭ — Труды Южнотуркменской археологической комплексной экспедиции. Ашхабад.
ЭВ — Эпиграфика Востока
AIr — Acta Iranica
BEO — Bulletin d'études orientales. Damas.
DI — Der Islām. Strassburg—Berlin, B.
EI, NE — The Encyclopaedia of Islam. New ed., Leiden—London.
GAL — *C. Brockelmann*. Geschichte der Arabischen Literatur. 1—2. Weimar—Berlin, 1898—1902.
GAL, SBd. — GAL, Supplementbände. 1—3. Leiden, 1937—1942.
GAS — Geschichte des arabischen Schrifttums von Fuat Sezgin. 1—7. Leiden, 1967—1979.
IC — Islamic Culture. Hyderabad.
IJMES — International Journal of Middle Eastern Studies. L.—N.Y.
IQ — Islamic Quarterly. L.
ISt — Islamic Studies. Karachi—Islamabad.
IrSt — Iranian Studies
JA — Journal Asiatique
JAOS — Journal of the American Oriental Society. New York—New Haven.
REI — Revue des études islamiques. P.
RSO — Rivista degli Studi Orientali. Roma.
StI — Studia Islamica. N. Y., P.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ*

Источники

ал-'Аббади. Табакат. — Китаб табакат ал-фукуха' аш-Шафи'ийа. Та'лиф *Аби 'Асам Мухаммад б. Ахмад ал-'Аббади*. Leiden, 1964.

Абу-л-Бака'. Джами'. — *Абу-л-Бака' б. Баха' ад-дин б. Ахмад Касани*. Джами' ал-макамат. Рук. ИВ АН РУз., № 72.

Амир Кулал. Муджаддидийа. — *'Абд ал-'Азиз Х^ваджа Амир Кулал*. Макамат-и Муджаддидийа Дахбидийа // Рук. ИВ АН РУз., № 79/VI, 72—100.

'Аттар. Тазкира. — The Tadhkiratu'l-Awliya' («Memoirs of the Saints») of Muhammad ibn Ibrahim Faridu'ddin 'Attar/Ed. in the original persian with preface, indices and variants by Reynold A. Nicholson with a Critical introduction by Mirza Muhammad b. 'Abdu'l-Wahhab-i Qazwini. 1—2. London-Leiden, 1905.

Афлаки. Манакиб. — *Шамс ад-дин Ахмад Афлаки*. Манакиб ал-'арифин. Рук. ЛО ИВАН, С 2466.

Ахмад Касани. Джами'. — *Ахмад Касани Дахбиди (Махдум-и А'зам)*. Джами' ар-расайил. Рук. ИВ АН РУз., № 501.

Ахмад Касани. Насихат. — *Ахмад Касани Дахбиди (Махдум-и А'зам)*. Насихат ас-саликин// Рук. ИВ АН РУз., № 501/VIII, 116—128.

Ахмад Касани. Танбих. — *Ахмад Касани Дахбиди (Махдум-и А'зам)*. Насихат ас-саликин// Рук. ИВ АН РУз., № 501/X, 135—146.

ал-Багдади. Ал-Фарк. — *'Абд ал-Кахир б. Тахир ат-Тамими ал-Багдади*. Китаб ал-фарк байна-л-фирак ли... Каир, 1964.

Бадахшани. Макамат. — *Мухаммад Назар ал-Бадахшани ал-Хусайни*. Макамат-и Нийаз-Кули // Рук. ИВ АН РУз., № 79/I, 2—40.

ал-Газали. Кимийа. — *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид*. Кимийа-йи са'адат. Лакхнау, Навалкишор, 1871 (лит.).

Дара Шекух. Сафинат. — *Дара Шекух*. Сафинат ал-аулийа'. Рук. ЛО ИВАН, С 521.

ад-Дарбанди. Райхан. — *Мухаммад б. Муса Абу Бакр ад-Дарбанди*. Райхан ал-хака'ик ва-бустан ад-дака'ик. Рук. ИИЯЛ ДНЦ РАН, № 219.

Джалалабади. Тарик. — Тарик ал-иршад ли-такмил ал-му'минин ва-л-аулад. Аз Факираллах Хисараки Джалалабади. Кабул, 1359 г. х.

ад-Дургали. Тараджим. — *Назир ад-Дургали*. Тараджим 'улама' Дагистан. Рук. РФ ИАЭ ДНЦ РАН.

Дуст Мухаммад. Силсилат. — *Дуст Мухаммад б. Науруз ал-Киши*. Силсилат ас-сиддикин ва-анис ал-'ашикин. Рук. ИВ АН РУз., № 622.

аз-Захаби. Тазкира. — *Аз-Захаби*. Тазкират ал-хуффаз. 1—4. Хайдарабад, [б. г.].

Ибн ал-'Имад. Шазарат. — Шазарат аз-захаб фи ахбар ман захаба... ли... 'Абд ал-Хайй б. ал-'Имад ал-Ханбали. 1—8. Бейрут, [б. г.].

Ибн ан-Надим. Ал-Фихрист. — Китаб ал-Фихрист ли-н-Надим. Тегеран, 1971.

Йакут. Му'джам. — Yacut's geographisches Wörterbuch, aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford.../ Hrsg. von F. Wüstenfeld. 1—6. Lpz., 1866—1873.

ал-Калабази. Ат-Та'арруф. — *Abu Bakr al-Kalabadi*. Kitab al-Ta'arruf li madhhab ahl al-tasawwuf/Ed. A. J. Arberry. Cairo, 1934.

ал-Катиб. Анис. — *Касим б. Мухаммад Шахр-и Сафайи ал-Катиб*. Анис ат-талибин. Рук. ИВ АН РУз., № 3669.

Кашифи Ва'из. Рашахат. — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из*. Рашахат 'айн ал-хайат. Лакхнау, Навалкишор, 1897.

Кашифи Ва'из. Рашахат, II — *Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из*. Рашахат 'айн ал-хайат. Техран, 1973.

ал-Кушайри. Ар-Рисала. — Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф ли Аби-л-Касим ал-Кушайри. Булак, 1284 г. х.

Маджзуб Намангани. Тазкират. — *Маулана Маджзуб Намангани*. Тазкират ал-аулийа'// Рук. ИВ АН РУз., № 2662/II, 136—132а.

Мир 'Абд ал-Аввал Нишапури. Масму'ат. Рук. ИВ АН РУз., № 3735/II.

Мухаммад Кази. Силсилат. — *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин (Мухаммад Кази)*. Силсилат ал-'арифин ва-тазкират ас-сиддикин. Рук. ИВ АН РУз., № 4452.

Мухаммад Кази. Тазкират. — *Маулана Мухаммад б. Бурхан ад-дин (Мухаммад Кази)*. Тазкират ал-аулийа'. Рук. Национальной публичной библиотеки СПб., № Хан-100.

Мухаммад Рахим. Сирадж. — *Мухаммад Рахим ат-Ташканди*. Сирадж ас-саликин. Рук. ИВ АН РУз., № 629.

Мухаммад Сиддик. Тарджама. — *Мухаммад Сиддик*. Тарджама-йи хал-и Мухаммад Муса-хан Х^ваджа-йи Дахбиди // Рук. ИВ АН РУз., № 2663/ IV, 114—116.

Мухаммад Хайдар. Та'рих-и Рашиди. — *Мирза Мухаммад Хайдар*. Та'рих-и

* В список включены только те издания, которые упомянуты в сокращенной форме.

Рашиди/Введ., пер. с персидского, прим. А. Урунбаева, Р. П. Джалиловой, Л. М. Епифановой. Ташкент, 1996.
ан-Наджаши. Ар-Риджал. — Китаб ар-Риджал ли-Аби-л-‘Аббас Ахмад б. ‘Али ан-Наджаши. [Б. м., б. г.]
Парса. Рисала-йи кудсийа. — *Мухаммад Парса ал-Бухари*. Рисала-йи кудсийа //Макамат-и хᵛаджа Накшбанд. 37—137 (литография).
Парса. Анис ат-талибин. — *Мухаммад Парса ал-Бухари*. Анис ат-талибин ва-‘уддат ас-саликин //Рук. ЛГУ, № 386, 168а—227а.
Парса. Макамат-и хᵛаджа Накшбанд. — Макамат-и хᵛаджа Накшбанд /Абу-л-Мухсин Мухаммад Бакир б. Мухаммад-‘Али. Бухара, 1327 г. х. (литография).
Салах б. Мубарак ал-Бухари. Анис ат-талибин. — *Салах б. Мубарак ал-Бухари*. Анис ат-талибин ва-‘уддат ас-саликин.
ас-Сам‘ани. Ал-Ансаб. — *‘Абд ал-Карим б. Мухаммад Абу Са‘д ас-Сам‘ани*. Китаб ал-ансаб. Ал-джуз’ 1—4. Хайдарабад, 1382/1962—1384/1964.
ас-Субки. Табакат. — Табакат аш-шафи‘ийа ал-кубра ли... Аби Наср ‘Абд ал-Ваххаб б. Таки ад-дин ас-Субки. 1—6. Миср, 1324 г. х.
ас-Сулами. Табакат. — *Abu ‘Abd ar-Rahman Muhammad b. al-Husain... al-Sulami*. Kitab Tabaqat al-Sufiyya. Texte arabe avec une introduction et index par Johannes Pedersen. Leiden, 1960.
ас-Сухраварди. ‘Авариф. — *Шихаб ад-дин Абу Хафс ‘Умар ас-Сухраварди*. ‘Авариф ал-ма‘ариф // Абу Хамид Мухаммад ал-Газали. Ихйа’ ‘улум ад-дин. Миср, 1302 г. х. (литография).
Тарих-и Хумули — *Джума‘-Кули б. Мухаммад Нугай ат-Турки ал-Ургути*. Та’рих-и Хумули. Рук. ИВ АН РУз., № 37.
ат-Ташканди. Манакиб. — *Маулана Мухаммад ал-Муфти ат-Ташканди ал-Ахангарани*. Манакиб-и Маулана Лутфаллах. Рук. ИВ АН РУз., № 5785.
ат-Техрани. Табакат. — *Аш-Шайх Ага Бузург ат-Техрани*. Табакат а‘лам аш-ши‘а. 4—5. Тегеран, 1971.
ат-Тирмизи. Хатм. — *Al-Tirmidi*. Kitab hatm al-awliya’/Ed. par O. Yahya. Beyrouth, 1965.
ат-Туси. Фихрист. — *Мухаммад б. ал-Хасан Абу Джа‘фар ат-Туси*. Ал-Фихрист. Ан-Наджаф, 1961.
Фализкар. Танбийат. — *Дуст Мухаммад Фализкар*. Танбийат ад-даллин ва-л-мудаллин // Рук. ИВ АН РУз., № 3711/II, 40—75.
Хазинат. — *Гулам Сарвар Лахури*. Хазинат ал-асфийа’. 2-е изд. 1—2. Канпур, 1902.
Хумули. Манакиб. — *Джума‘-Кули б. Мухаммад Нугай ат-Турки ал-Ургути*. Манакиб-и Муса Дахбиди // Рук. ИВ АН РУз., № 79/XIII—XIV, 164—216.
аш-Шахрастани. Книга о религиях. — *Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч.1. Ислам/Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984 (ППВ, LXXV).
аш-Шуштари. Маджалис. — Маджалис ал-му’минин. Та’лиф-и *Нуруллах б. Шариф ал-Хусайни ал-Мар‘аши аш-Шуштари*. Тегеран, 1268, 1299 гг. х. (литография).
Djami. Nafahat. — *Djami ‘Abd ar-Rahman*. The Nafahat al-Ons min Hadarat al-Qods, or the Lives of the Soofis by Mawlana Noor al-Din ‘Abd al-Rahman Jami. Calcutta, 1859.
al-Hujwiri. Kashf. — The Kashf al-Mahjub: The Oldest persian treatise on sufism by ‘Ali b. ‘Uthman al-Jullabi al-Hujwiri/Transl. from the text of the Lahore Edition, compared with MSS in the India office and British Museum. New ed. by Reynold A. Nicholson. L., 1936.

Литература

Абдуллоев. Пережитки. — *Д. Абдуллоев*. Пережитки зороастризма в среднеазиатском мусульманском погребальном обряде // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996, вып. 10, 69—80.
Азаматов. Духовное собрание. — *Д. Д. Азаматов*. Оренбургское магометанское духовное собрание //Ватандаш. Уфа, 1997, № 4, 187—197, № 5, 166—182.
Айдаров, Аксенова. Великие Булгары. — *С. С. Айдаров, Н. Д. Аксенова*. Великие Булгары. Казань, 1975.
Аликберов. Автореферат. — *А. К. Аликберов*. «Райхан ал-хака’ик ва-бустан ад-дака’ик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V/XI в.). Автореферат на соискание уч. ст. к.и.н. СПб., 1991.
Алов, Владимиров. Ислам в России. — *А. А. Алов, Н. Г. Владимиров*. Ислам в России. М., 1996.
Бартольд. Соч. — *В. В. Бартольд*. Сочинения. 1—9. М., 1963—1977.
Бартольд. К истории Мерва. — *В. В. Бартольд*. К истории Мерва // Соч., 4.
Бартольд. Туркестан. — *В. В. Бартольд*. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Соч., 1.
Бертельс. Суфизм. — *Е. Э. Бертельс*. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Бойс. Зороастрийцы. — *М. Бойс*. Зороастрийцы (верования и обычаи). СПб., 1994.
Болдырев. К вопросу о Ходжа-Ахраре. — *А. Н. Болдырев*. Еще раз к вопросу о Ходжа-Ахраре // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и

Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985.
Валидов. Очерк. — *Джамалютдин Валидов.* Очерк истории образованности и литературы татар (до революции 1917 г.). М.—Пг., 1923 [Oxford, 1986].
Веселовский. Памятники. — *Н. И. Веселовский.* Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией. СПб., 1890—1898.
Веселовский. Поездка. — *Н. И. Веселовский.* Поездка в Дахбид // ЗВОРАО, III, 1888, 80—97.
Вяткин. Ходжа Ислам. — *В. Л. Вяткин.* Шейхи Джуйбари. Ходжа Ислам // В. В. Бартольду. Сб. стат. Ташкент, 1927, 3—19.
Гордлевский. Бахауддин Накшбанд. — *В. А. Гордлевский.* Бахауддин Накшбанд Бухарский // Избранные сочинения. 3. М., 1962, 369—386.
Демидов. История. — *С. М. Демидов.* История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад, 1990.
Демидов. Суфизм. — *С. М. Демидов.* Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.
Зарринкуб. Арзиш. — *'Абд ал-Хусайн Зарринкуб.* Арзиш-и мирас-и суфиййа. Тегеран, 1344/1965.
Иностранцев. О погребальных обычаях. — *К. А. Иностранцев.* О древнеиранских погребальных обычаях и постройках // ЖМНП, № 3—4, СПб., 1909, 95—121.
Ирвинг. Жизнь. — *В. Ирвинг.* Жизнь Мухаммада. Алма-Ата, 1990.
Каримов. Некоторые аспекты. — *Э. Э. Каримов.* Некоторые аспекты политической и религиозно-философской практики Накшбандийа в Мавераннахре XV в. // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Ташкент, 1991, 74—89.
Косимов. Маслакдошлар. — *Б. Косимов.* Маслакдошлар: Бехбудий, Ажзий, Фитрат. Ташкент, 1994.
Кочнев. Сооружения. — *Б. Д. Кочнев.* Средневековые загородные культовые сооружения Средней Азии. Ташкент, 1976.
Лавров. Эпиграфические памятники. — *Л. И. Лавров.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 2—3. М., 1968, 1980.
Ланда. Ислам. — *Р. Г. Ланда.* Ислам в истории России. М., 1995.
Массэ. Ислам. — *А. Массэ.* Ислам. М., 1982.
Минорский. История. — *В. Ф. Минорский.* История Ширвана и Дербенда X—XI веков. М., 1963.
Мухаммедходжаев. Идеология. — *А. Мухаммедходжаев.* Идеология накшбандизма. Душанбе, 1991.
Мэдрэсэлэрдэ. — Мэдрэсэлэрдэ китап киштэсе. Мэшһүр мэгърифат узэклэрэ тарихыннан. Казан, 1992.
Нильсен. Намазго. — *В. А. Нильсен.* Бухарский намазго //Труды Института истории и археологии АН УзССР. II, 1950.
Петрушевский. Ислам. — *И. П. Петрушевский.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.
Прозоров. Историография. — *С. М. Прозоров.* Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в.: Шиитская историография. М., 1980.
Пугаченкова. Памятники Нисы. — *Г. А. Пугаченкова.* Архитектурные памятники Нисы // Тр. ЮТАКЭ, 1, Ашхабад, 1949, 201—259.
Рахимов. Обычаи. — *М. Рахимов.* Обычаи и обряды, связанные со смертью и похоронами, у таджиков Кулябской области // ИООН АН ТаджССР, вып. III, Сталинабад, 1953.
Салихов, Хайрутдинов. Памятники. — *Рафик Салихов, Рамиль Хайрутдинов.* Республика Татарстан: памятники истории и культуры татарского народа (конец XVIII — начало XX в.). Казань, 1995.
Семенов. Бухарский шейх. — *А. А. Семенов.* Бухарский шейх Бахауд-дин. 1318—1389. (К его биографии)// Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914, 202—211.
Уметбаев. В память столетия. — [*М. Уметбаев*]. В память столетия Оренбургского духовного собрания. Уфа, 1892.
Фархшатов. Народное образование. — *М. Н. Фархшатов.* Народное образование в Башкирии в пореформенный период (60—90-е годы XIX в.). М., 1994.
Халитов. Архитектура мечетей. — *Н. Х. Халитов.* Архитектура мечетей Казани. Казань, 1991.
Хисматулин. Практика. — *А. А. Хисматулин.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.
Хисматулин, Крюкова. Похоронный обряд. — *А. А. Хисматулин, В. Ю. Крюкова.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997.
Чехович. Документы. — Самаркандские документы XV—XVI вв. О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане / Факсимиле, критический текст, перевод, введение, примечания и указатели *О. Д. Чехович.* М., 1974.
Шихсаидов. Эпиграфические памятники. — *А. Р. Шихсаидов.* Эпиграфические памятники Дагестана X—XVII вв. как исторический источник. М., 1984.
Юнусова. Ислам. — *А. Б. Юнусова.* Ислам в Башкирии. 1917—1994. Уфа (в печати).
Algar. Bibliographical notes. — *Hamid Algar.* Bibliographical notes on the Naqshbandi tariqat // Essays on Islamic phi-

losophy and science / Ed. by George F. Hourani. Albany—New York, 1975.

Algar. Observations. — *H. Algar*. Some observations on religion of Safavid Persia //ISt, 1974, 7, 1—2.

Amoretti. Proposito. — *B. Scarcia-Amoretti*. A proposito di una possible versione del «Trattato dei dieci principi» di Nağm al-Din al-Kubra //RSO, 1974, 48, 99—108.

Arberry. Doctrine. — *A. J. Arberry*. The Doctrine of the Sufis. Cambridge, 1935.

Babadžanov. Babur. — *B. Babadžanov*. Zahir al-Din Muhammad Mirza Babur et les Shaykh Naqshbandi de Transoxiane // Cahiers d'Asie Centrale. Paris, № 1—2, 1996, 219—226.

Babadžanov. On the History. — *B. Babadžanov*. On the History of the Naqšbandiya-Muğaddidiya in Central Mawarannahr in the late 18th and early 19th centuries. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th centuries// Islamkundliche Untersuchungen. Bd. 200. Berlin, 1996, 386—413.

Birge. Bektashi Order. — *J. K. Birge*. The Bektashi Order of Dervishes. L., 1937.

Brown. Darvishes. — The Darvishes, or Oriental Spiritualism by John P. Brown/Ed. with an Introduction and Notes by H. A. Rose. L., 1968.

Fletcher. Naqshbandiyya. — *Fletcher*. The Naqshbandiyya and the Dhikr-i arra // Journal of Turkish Studies. Cambridge, Mass., 1977, 113—119.

Gramlich. Derwischorden. — *R. Gramlich*. Die schiitischen Derwischorden Persiens. 1—3. Wiesbaden, 1965, 1976, 1981.

Gross. Authority. — *A.-J. Gross*. Authority and Miraculous Behaviour: Reflections on Karamat Stories of Khwaaja 'Ubaydullah Ahrar // The Legacy of Medieval Persian Sufism /Ed. by L. Lewsohn. L.—New York.

Gross. Status. — *A.-J. Gross*. The Economic Status of Timurid Sufi Shaykh: A Matter of Conflict or Perception?// IrSt., 21 (1988), 84—104.

Massignon. Essai. — *L. Massignon*. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane par l. Massignon. P., 1954.

Meier. Meister. — *F. Meier*. Meister und Schüler im Orden der Naqšbandiyya. Heidelberg, 1995.

Meier. Zwei Abhandlungen. — *F. Meier*. Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya. Stuttgart, 1994.

Molé. Daré Mansour. — *M. Molé*. Autour du Daré Mansour: l'apprentissage mystique de Baha' al-Din Naqshband// REI, 1959, 1, 35—66.

Molé. Les Kubrawiya. — *M. Molé*. Les Kubrawiya entre Sunnisme et Shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire //REI, 1961, 29, 107 passim.

Molé. Professions. — *M. Molé*. Professions de foi de deux Kubrawis: Ali-i Hamadani et Muhammad Nurbahš //BEO, 1961—1962, 17, 133—204.

Naqshbandis. — Naqshbandis. Historical developments and present situation of a muslim order. Proceedings of the Sèvres Round Table 2—4 May 1985. Varia Turcica. Vol. XVIII. Paris-Istanbul, 1990.

Nicholson. Studies. — *R. A. Nicholson*. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921.

Paul. Forming a Faction. — *J. Paul*. Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar// IJMES, 23 (1991), 533—546.

Paul. Naqšbandiyya. — *J. Paul*. Die politische und soziale Bedeutung der Naqšbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert. Berlin—New York, 1991.

Popovič. Orders. — *O. A. Popovič*. The contemporary situation of the muslim mystic orders in Yugoslavia // Dilemmas, 240—254.

Rizvi. Muslim revivalist. — *Saiyid Athar Abbas Rizvi*. Muslim revivalist movement in northern India. Agra, 1965.

Schimmel. Dimensions. — *A.-M. Schimmel*. Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975.

Trimingham. Orders. — *J. Spencer Trimingham*. The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971.

Walker. Heresiography. — *Paul E. Walker*. An Isma'ili version of the heresiography of the seventy-two erring sects //Medieval Isma'ili history and thought/ Ed. by Farhad Daftary. Cambridge, 1996, 161—177.

De Weese. Kubraviyah. — *Devin De Weese*. The Eclipse of the Kubraviyah in Central Asia //IrSt, XXI/1—2, 1988, 45—83.

De Weese. Islamization. — *Devin De Weese*. Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. The Pennsylvania State University Press, 1994.

de Yong. Sufi Orders. — *F. de Yong*. The Sufi Orders in XIX-th and XX-th century Palestine //StI, 1983, 58, 148—181.

СПИСОК СТАТЕЙ

СПИСОК АВТОРОВ И СТАТЕЙ

1.	Д. А. — Д. Абдуллоев	СПб., ИИМК РАН	‘Аджам; Макбара; Намаз
2.	Д. Аз. — Д. Д. Азаматов	Уфа, ИИЯЛ АН РБ	Габдрахимов, Г.; ОМДС; Сулейманов, Г.; Хусайнов, М.
3.	О. А. — О. Ф. Акимушкин	СПб., СПбФИВ РАН	Абу Са‘ид Майхани; ал-Калабади; Каландарийа; ал-Кубра; Кубравийа; Накшбанд; Накшбандийа;
4.	А. А. — А. К. Аликберов	СПб., СПбФИВ РАН	ал-Варрак; ал-Гадаи’ри; ад-Дарбанди; ал-Лакзи, Й; ал-Лакзи, М; ал-Фука‘и
5.	Ф. А. — Ф. А. Асадуллин	Москва, ИВ РАН	Москва; Тверь (совм. с Ф. Б.)
6.	Б. Б. — Б. М. Бабаджанов	Ташкент, ИВ АН РУз	Лутфаллах Чусти; Махдум-и А‘зам; Муса-хан Х^{в}аджа Дахбиди; Мухаммад Кази
7.	Ф. Б. — Ф. Н. Батыргареев	Тверь, имам-хатиб	Тверь (совм. с Ф. А.)
8.	В. Б. — В. О. Бобровников	Москва, ИВ РАН	Дагестан
9.	М. В. — М. Г. Валеева	Уфа, изд-во «Башкирская Энциклопедия»	Караван-Сарай (совм. с Р. К.); Усманийа (совм. с М. Ф.)
10.	А. В. — А. Х. Вильданов	Уфа, БашГПИ	Усул-и джадид (совм. с М. Ф.)
11.	С. Д. — С. А. Дюдуаньон	Paris, L'Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle	Бихбуди, М.-х^в.; Фитрат
12.	С. И. — С. М. Исхаков	Москва	Гаспринский, И.-б.
13.	Э. К. — Э. Э. Каримов	Ташкент, ИИ АН РУз	Х^{в}аджа Ахрар
14.	А. Кн. — А. Д. Кныш	Exeter, University of Exeter	ат-Тирмизи
15.	Б. К. — Б. Д. Кочнев	Самарканд, ИА АН РУз	Мусалла; Мусалла Мерва; Намазгах Бухары; Намазгах Карши
16.	Р. К. — Р. Н. Кутушев	Уфа	Караван-Сарай (совм. с М. В.)
17.	Н. М. — Н. А. Мажитов	Уфа, БашГУ	Кэшэне
18.	Дж. М. — Дж. И. Месхидзе	СПб., МАЭ	Борга Каш; Кунта-хаджжи; Мансур; Мечиланы, К.; Чечено-Ингушетия
19.	А. М. — А. К. Муминов	Ташкент, ТашГИВ	Центральная Азия: 1. Мавараннахр 2. Туркистан
20.	Р. М. — Р. М. Мухаметшин	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаевская мадраса; Иж-Буби; Мухаммадийа (все совм. с Р. С., Р. Х.); Ибрагимов, Г.
21.	Х. Н. — Х. Г. Надырова	Казань	Азимовская мечеть; Апанаевская мечеть; Восточный мавзолей; Галеевская мечеть; Закабанная мечеть; Иске Таш; Малый минарет; Мечеть Марджани; Сенная мечеть
22.	С. П. — С. М. Прозоров	СПб., СПбФИВ РАН	ал-‘Аййаши; ал-Исхакийа; ал-Каффал; ал-Мубаййида
23.	Е. Р. — Е. А. Резван	СПб., СПбФИВ РАН	Коран в России; ал-Хаджж из России
24.	Р. С. — Р. Р. Салихов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаевская мадраса; Иж-Буби; Мухаммадийа (все совм. с Р. М., Р. Х.)
25.	Т. У. — Т. А. Узденов	СПб., СПбГУ	Дудаланы, А.; Карачай
26.	Р. У.-К. — Р. А. Утябай-Карими	Казань, мударрис	Галийа (совм. с М. Ф.)
27.	М. Ф. — М. Н. Фархшатов	Уфа, ИИЯЛ АН РБ	Галийа (совм. с Р. У.-К.); Камали, З.; Каргалинские мадраса; Расулев, З.; Расулийа; Стерлибашевская мадраса; Стерлитамакская мадраса; Усманийа (совм. с М. В.); Усманов, Х.; Усул-и джадид (совм. с А. В.); Фахретдинов, Р.; Хусайнийа
28.	Р. Х. — Р. Р. Хайрутдинов	Казань, ИЯЛИ АН РТ	Апанаевская мадраса; Иж-Буби; Мухаммадийа (все совм. с Р. М., Р. С.)
29.	Ан. Х. — Ан. Б. Халидов	СПб., СПбФИВ РАН	Восточная Европа; С.-Петербург
30.	А. Х. — А. А. Хисматулин	СПб., СПбФИВ РАН	ал-Басира; ал-Джазба; ан-Нисба; ат-Тасарруф
31.	А. Ю. — А. Б. Юнусова	Уфа, БашГУ	Башкирия; Ислам Маджалласы; Курбангалиевы

LIST OF AUTHORS AND ARTICLES

1.	Д. А. — D. Abdullojev	St. Petersburg	'Adjam; Maqbara; Naмaz
2.	Д. Аз. — D. D. Azamatov	Ufa	Gabdurakhimov, G.; OMDS; Suleimanov, G.; Khusainov, M.
3.	О. А. — O. F. Akimushkin	St. Petersburg	Abu Sa'id Maikhani; al-Kalabadi; Kalandariya; al-Kubra; Kubraviya; Naqshband; Naqshbandiya
4.	А. А. — A. K. Alikberov	St. Petersburg	al-Warraq; al-Gadai'ri; ad-Darbandi; al-Lakzi, Yu; al-Lakzi, M; al-Fuka'i
5.	Ф. А. — F. A. Asadullin	Moscow	Moscow; Tver (with Ф. Б.)
6.	Б. Б. — B. M. Babadzhanov	Tashkent	Lutfallah Chusti; Makhdum-i A'zaм; Musa-khan Kh^{w}adja-yi Dahbidi; Muhammad Kazi
7.	Ф. Б. — F. N. Batyrgareyev	Tver	Tver (with Ф. А.)
8.	В. Б. — V. O. Bobrovnikov	Moscow	Daghestan
9.	М. В. — M. G. Valeyeva	Ufa	Karawan-Sarai (with Р. К.); Uthmaniya (with М. Ф.)
10.	А. В. — A. Kh. Vildanov	Ufa	Usul-i djadid (with М. Ф.)
11.	С. Д. — S. A. Dudoignon	Paris, l'Université de Paris III, Sorbonne Nouvelle	Bihbudi, M.-kh^{w}adjah; Fitrat
12.	С. И. — S. M. Iskhakov	Moscow	Gasprinskiy, I.-b.
13.	Э. К. — E. E. Karimov	Tashkent	Kh^{w}adjah Ahrar
14.	А. Кн. — A. D. Knysh	Exeter, University of Exeter	at-Tirmizi
15.	Б. К. — B. D. Kochnev	Samarqand	Musalla; Musalla of Marv; Namazgah of Bukhara; Namazgah of Karshi
16.	Р. Н. — R. N. Kutushev	Ufa	Karawan-Sarai (with М. В.)
17.	Н. М. — N. A. Mazhitov	Ufa	Kəshənə
18.	Дж. М. — J. I. Meskhidze	St. Petersburg	Borga Kash; Kunta-hadjji; Mansur; Mechilany, K.; Checheno-Ingushetiya
19.	А. М. — A. K. Muminov	Tashkent	Central Asia: 1. Mawarannahr 2. Turkistan
20.	Р. М. — R. M. Mukhametshin	Kazan	Apanayev's мadrasa; Izh-Bubi; Muhammadiya (all with Р. С., Р. Х.); Ibragimov, G.
21.	Х. Н. — Kh. G. Nadyrova	Kazan	Azimov's mosque; Apanayev's mosque; East mausoleum; Galeyev's mosque; Zakabannaya mosque; Iske Tash; Small manarah; Mardjani's mosque; Sennaya mosque
22.	С. П. — S. M. Prozorov	St. Petersburg	al-'Ayyashi; al-Ishaqiya; al-Qaffal; al-Mubayyidah
23.	Е. Р. — E. A. Rezvan	St. Petersburg	Qur'an in Russia; al-Hadjj from Russia
24.	Р. С. — R. R. Salikhov	Kazan	Apanayev's мadrasa; Izh-Bubi; Muhammadiya (all with Р. М., Р. Х.)
25.	Т. У. — T. A. Uzdenov	St. Petersburg	Dudalany, A.; Karachai
26.	Р. У.-К. — R. A. Utyabai-Karimi	Kazan	Galiya (with М. Ф.)
27.	М. Ф. — M. N. Farkhshatov	Ufa	Galiya (with Р. У.-К.); Kamali, Z.; Kargala's madrasa; Rasulev, Z.; Rasuliya; Sterlibashev's madrasa; Sterlitamak's madrasa; Uthmaniya (with М. В.); Usmanov, Kh.; Usul-i djadid (with А. В.); Fakhretdinov, R.; Husainiya
28.	Р. Х. — R. R. Khayrutdinov	Kazan	Apanayev's мadrasa; Izh-Bubi; Muhammadiya (all with Р. М., Р. С.)
29.	Ан. Х. — An. B. Khalidov	St. Petersburg	The Eastern Europe; St.Petersburg
30.	А. Х. — A. A. Khismatulin	St. Petersburg	al-Basirah; al-Djadhbah; an-Nisbah; at-Tasarruf
31.	А. Ю. — A. B. Yunusova	Ufa	Bashkiriya; Islam Madjallasy; Kurbangaliyevy

Научное издание

Ислам на территории бывшей Российской империи

Энциклопедический словарь

Выпуск 1

Утверждено к печати Санкт-Петербургским филиалом Института востоковедения РАН

Редактор *Л.В.Негря*
Художник *Б.Л.Резников*
Художественный редактор *Э.Л.Эрман*
Корректоры *В.И.Мартынюк*, *Н.Н.Щигорева*
Техническое редактирование и компьютерная верстка *А.А.Хисматулин*

ЛР № 020910 от 02.09.94
Подписано к печати 25.06.98
Формат 70×100 1/16. Бумага офсетная
Печать офсетная. Усл. п. л. 13,0
Усл. кр.-отт. 13,3. Уч.-изд. л. 19,3
Тираж 3000 экз. Изд. № 7804. Зак. 3985

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

Московская типография «Наука»
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6